MASTER NEGATIVE NO. 93-81452-1

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SCHMIDT, WILHELM

TITLE:

DER KAMPF UM DIE SEELE.

PLACE:

GUTERSLOH

DATE:

1909

Master Negative #
93-81452-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

1935ch53
S4 Schmidt, Wilh[elm] 1839-
Der kampf um die seele
Gütersloh, Bertelsmann 1909 0 [3] + 406 p

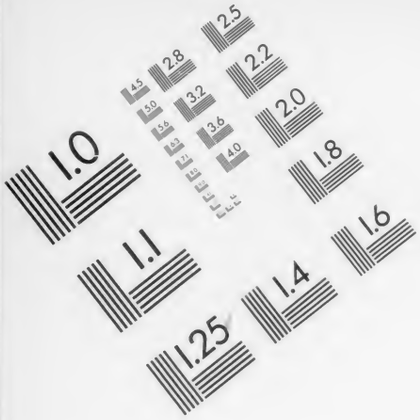
374496

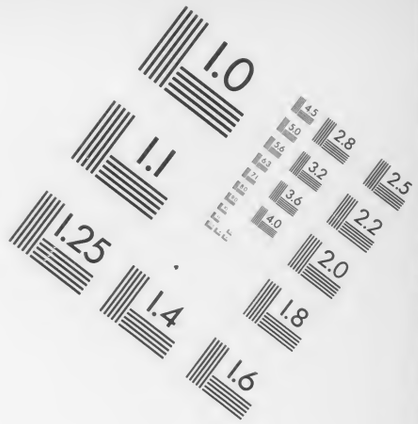
Restrictions on Use:

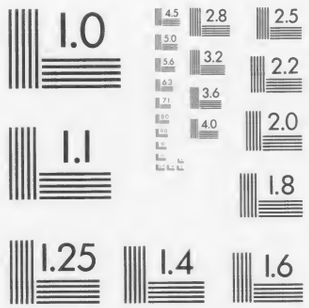
TECHNICAL MICROFORM DATA

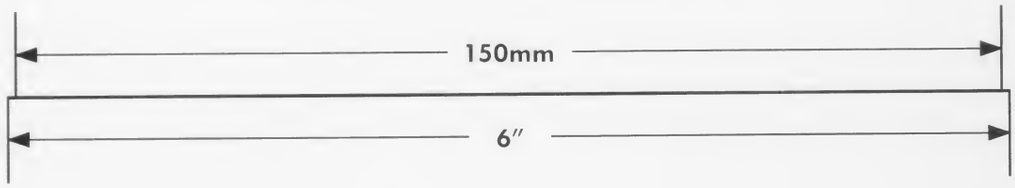
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6.14.93 INITIALS V.W.D.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

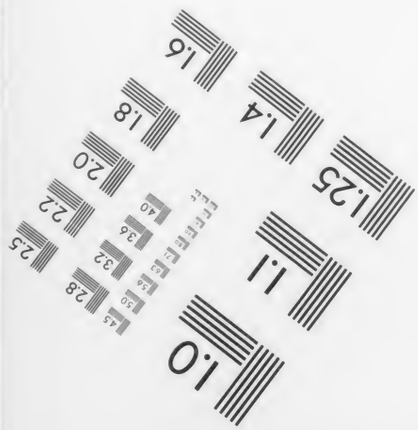
IMAGE EVALUATION
TEST TARGET (MT-3)

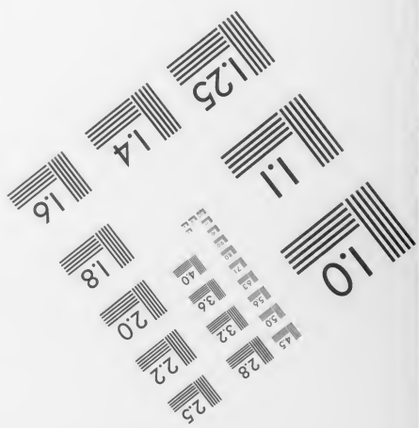












PHOTOGRAPHIC SCIENCES CORPORATION
770 BASKET ROAD
P.O. BOX 338
WEBSTER, NEW YORK 14580
(716) 265-1600

193Sch53 S4

Columbia University
in the City of New York

Library

Special Fund

Given anonymously

Der Kampf um die Seele.

Von

D. Wilh. Schmidt,
ord. Professor an der Universität Breslau.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1909.

Inhalt.

	Seite
Die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Fragestellung, ob „das Ich unrettbar ist", und der Anlaß, sie nachzuprüfen	1—14
I. Vorbereitende Gedanken	15—113
Wie entsteht das Bewußtsein?	15—48
Wie gelangen wir zur Kenntnis von Ursache und Wirkung?	48—70
Läßt sich die Geltung des Kausalgesetzes begrenzen? . . .	70—113
II. Die Bestreitung der Seele in unsren Tagen	114—295
A. Die empiriokritische Phase. Richard Avenarius . . .	114—137
B. „Der durch Überlegung erworbene monistische Standpunkt". Ernst Mach	137—295
Physisches und Psychisches	142—162
Das Ich	162—210
Der Wille	210—293
III. Psychomonismus	296—355
IV. Die extrapsychische Existenz	356—403

143134

Die vielbewegte Zeit von heute bietet dem sinnenden Beobachter mehr als eine Seite, die er geneigt sein könnte, als ihre vorherrschende, ihre Eigenart vor andren bezeichnende anzusehen und für ihre Signatur auszugeben. Wie er sich aber auch entscheiden mag, für die eine oder die andere derer, die überhaupt in Frage kommen: keine stände zur Wahl ohne den einen Zug der Gegenwart, der die ganze Bewegung bedingt und — ermöglicht, die emsige, rührige, impulsive Forschung.

Der Forschungs-Eifer umfaßt in unsren Tagen nahezu alle Gebiete der Arbeit. Er hat sich heute über die bisherigen Kreise seines berufsmäßigen Betriebs ins Ungemessene erweitert und ist mehr und mehr dabei, ein allgemein menschliches Interesse zu werden. Das ist das eine Symptom unsrer Zeit, unverkennbar und unanfechtbar. Eine Tatsache vor aller Augen.

Das andre ist, daß diese Forschung, obwohl sie kaum irgend ein einzelnes Gebiet übersieht oder versäumt, unangebaut oder unbearbeitet läßt, doch mehr als bisher zunehmend aufs Ganze geht. Es sind neue Gedanken, mit denen man arbeitet, und neue Ziele, die man verfolgt. Die bisherige Denkweise ist ins Wanken geraten und unsicher geworden. In den verschiedensten Berufsdisziplinen ist es nicht so sehr Ergänzung, Erweiterung oder Vertiefung des bisherigen Verfahrens, als Reform desselben, neue Gesichtspunkte, andere Methoden, auf die das Absehen geht. Das Ganze hat man im Auge. Kaum eins der mannigfachen Gebilde des menschlichen Gemeinschaftslebens bleibt unberührt von Gedanken an eine Umgestaltung von Grund aus.

Aber auch das Denken der berufsmäßigen Einzelforscher geht heute über die Grenzen ihres je besonderen Fachs hinaus — auf das Ganze. Fragen der Weltanschauung, Forschen und Sinnen über die letzten Gründe des Menschenlebens und seine Aufgaben, sind heute nicht auf ein Fach allein beschränkt. Chemiker, Physiker, Mediziner und Juristen nehmen das Wort. Die dazu fähige Mitwelt erscheint in ihrem Denken auf das Ganze gerichtet und für das Verständnis des Ganzen interessiert. Auch das ist, wohl

ohne alle Frage, heute allgemeiner der Fall als hie und da sonst und ein Zeichen unsrer Zeit vor andren, so gewiß es an Ansätzen dazu auch früher kaum je ganz gefehlt haben wird.

Der Forschungseifer ist eine Tatsache und seine Richtung auf das Ganze nicht minder. Auch die reichlichen Einzelerfolge auf vielen Arbeitsgebieten. Jawohl. Aber auch in der Richtung aufs Ganze? In der Stellung zu den letzten Fragen des Lebens? Bis zu der über den Forschenden selbst?

Wer forscht? Ist der Forschende ein Ich, eine geistige Einheit, ein individuelles Selbst? Oder ist es nur „der an einen besonderen Körper, den Leib, gebundene Komplex von Erinnerungen, Stimmungen, Gefühlen, welcher als Ich bezeichnet wird?“ [1])

Sind „die vermeintlichen Einheiten ‚Körper‘, ‚Ich‘ nur Notbehelfe zur vorläufigen Orientierung und für bestimmte praktische Zwecke,“ etwa „um die Körper zu ergreifen, um sich vor Schmerz zu wahren,“ die „wir bei vielen weitergehenden wissenschaftlichen Untersuchungen als unzureichend und unzutreffend aufgeben müssen?“ [2])

Fällt dann „der Gegensatz zwischen Ich und Welt“, der Gegensatz zwischen „Empfindung oder Erscheinung und Ding“ „weg und handelt es sich lediglich um den Zusammenhang der Elemente von Komplexen, für welche eben dieser Gegensatz nur ein teilweise zutreffender Ausdruck war?“ [2]) Von Elementen, die sich „bei näherem Zusehen als gleichartig“ [2]) in allen Komplexen erweisen? Wenn „sich auch nach dieser Erkenntnis die ältere Vorstellung eines Gegensatzes von Körper und Geist leicht wieder einschleicht“ und „der durch Überlegung erworbene monistische Standpunkt durch die älteren stärkeren instinktiven Vorstellungen leicht wieder getrübt“ [2]) wird? So daß „die große Kluft zwischen physikalischer und psychologischer Forschung nur für die gewohnte stereotype Betrachtungsweise besteht“ [3]) und im Grunde „der Unterschied kein wesentlicher“ [3]) ist?

---

[1]) Dr. E. Mach, em. Professor an der Universität Wien, „Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen.“ Mit 36 Abbildungen. Fünfte vermehrte Auflage. Jena, 1906. „Herrn Karl Pearson Ma. Frs., Professor der angewandten Mathematik und Mechanik am University College in London als Zeichen der Sympathie und Hochachtung gewidmet.“ S. 2.

[2]) S. 11. — [3]) S. 14.

Galt in allem Wanken und Schwanken bisheriger Gewißheiten doch immer noch in sehr weiten Kreisen das menschliche Geistesleben, die sittlichen Regungen, das Schuld- und Verantwortungsgefühl, die Stimme des Gewissens, das Bewußtsein der Freiheit, „und wären wir in Ketten geboren“, als eine Instanz, die sich aus dem innerweltlichen Kausalzusammenhange schlechterdings nicht begreifen läßt: so lag es freilich in der Konsequenz der antimetaphysischen Richtung, den Angriff auch auf diese noch umschirmteste Feste zu wagen.

Und eben mit ihm haben wir es zu tun. Die Metaphysik des Menschengeistes mit seiner Originalität und Genialität, mit seiner Ideenwelt und Überzeugungstreue, mit seiner Seelengröße und seinem Leidensmut, ohne Furcht vor denen, die den Leib, aber nicht die Seele zu töten vermögen, mit seinem Selbstbewußtsein und seiner Selbstbestimmung wird bestritten. In der antimetaphysischen Bewegung der letzte Kampf, der letzte Preis, das letzte Ziel.

* * *

Aber doch auf dem Wege der Forschung. Sie soll den Beweis dafür erbringen, daß, wenn uns „die Kenntnis des Zusammenhangs der Empfindungen nicht genügt und wir fragen: Wer hat diesen Zusammenhang, wer empfindet, wir damit unvermerkt auf einen älteren, tieferen und beschränkteren Standpunkt zurücksinken.“ [1]) Wie ist das möglich?

Wie forschen wir?

Hat der Naturforscher ein starkes Bedürfnis, die Vorgänge zu durchschauen, durch welche er seine Kenntnisse erwirbt und erweitert, so nicht minder jeder nachdenkende Arbeiter auf gleichviel welchem anderen Gebiete. Auch durchaus auf dem des bisher sogenannten Geistes- und Innenlebens.

Am allerwenigsten vielleicht könnte der Forscher auf einem Gebiete, welches nach Ursprung, Wesen und Eigenart den denkbar innerlichsten Charakter für sich in Anspruch nimmt, wie etwa die Religion, auf dieses in gewissem Sinne vitale Interesse verzichten.

Auch für ihn gibt es keinen näherliegenden Weg, als das Wachstum der Erkenntnis im eigenen Gebiete und in den ihm

---

[1]) S. 20.

leichter zugänglichen Nachbargebieten aufmerksam zu betrachten und vor allem die einzelnen den Forscher leitenden Motive.

Diese müssen ja ihm, welcher den Problemen so nahe gestanden, die Spannung vor der Lösung und die Entlastung nach derselben so oft mit erlebt hat, besser als einem andren sichtbar sein.[1])

Ihm, dem Forscher, besser als einem andern? Die Motive, die ihn, eben ihn, geleitet haben? So scheint die allererste Voraussetzung zu sein, daß der Forscher einer ist im Unterschied von anderen. Daß er Motive hat. Daß er sie vorher und nachher, in zeitlich getrennten Stadien, zu hegen und zu behaupten vermag: ein und dieselben, ein und derselbe. Daß er ein geistiges Kontinuum, eine geistige Einheit, ein „Ich" ist.

Oder liegt etwa gerade für den Religionsforscher der Fall gar nicht vor? Kommt es für ihn gar nicht zu einer Spannung vor der Lösung der Probleme und ebensowenig folgerecht zu einer Entlastung nach derselben?

Zu einer innerlich selbstgewonnenen Überzeugung, zu einem Innewerden in Geist und Wahrheit hat es zu keiner Zeit kommen können, ohne daß man die Probleme empfand, und ohne daß der Lösung eine Spannung voranging. Heute aber stellt uns die Situation selbst vor das Problem und erläßt es keinem Zeitgenossen, sich selbst zu entscheiden. Sich selbst. Nur wenn er ein Selbst ist, wird ihm das möglich. Nur ein „Ich" ist dazu imstande.

Nennt man die drei Grundfaktoren der Wirklichkeit: die denknotwendigen Prinzipien, die Werte, die Tatsachen, und sieht man die Aufgaben der geschichtlichen Forschung lediglich darin,

[1]) Ernst Mach, „Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung" 1905. Vorwort S. V. Schon 1906 erschien die „zweite durchgesehene Auflage." Ein Beweis auch, wie sehr diese Fragen die Mitwelt bewegen. „Der Text der zweiten Auflage unterscheidet sich nur unwesentlich von jenem der ersten." „Zu eingreifender Umarbeitung fehlte sowohl die Zeit als der Anlaß" (X). Doch offenbart sich eine nähere Verwandtschaft der Grundansichten zu denen Jerusalems durch dessen Buch „Der kritische Idealismus und die reine Logik" 1905; sie sei auf die gemeinsame Anregung durch die Entwicklungslehre zurückzuführen. Berührungspunkte und reiche Anregung fand Mach auch in Stöhrs „Leitfaden der Logik in psychologisierender Darstellung" 1905. Weitgehende Übereinstimmung bei dem Physiker Duhem, „La théorie physique, son objet et sa structure" 1906.

die Tatsächlichkeit der Dinge in der Vergangenheit auf Grund der Quellen und kritischen Prüfung zu konstatieren, so protestiert die wirkliche Arbeit. Kein Historiker arbeitet ohne Prinzipien und keiner ohne Werte, und ob er es möchte, er könnte es nicht.

In gewissem Sinne gilt das auch von der Psychologie. Zunächst hat sie es mit der Erhebung der Gefühle und inneren Vorgänge zu tun, die sich als tatsächliche nachweisen lassen. Genau genommen hat sie sich darauf zu beschränken. Sie ist die Lehre von der Welt in uns und ihren Gesetzen. Von dem, was wir innerlich erleben, erfahren, erleiden. Von dem Inhalt unseres Bewußtseins. Zu ihrem Ressort gehört es nicht, nach dem Ursprung dieser Erfahrungen über das Innenleben hinaus zu fragen. Im Grunde auch nicht, über ihren Wert Aussagen zu machen oder nur Erhebungen anzustellen. Aber kein Psycholog beschränkt sich auf das Tatsächliche und kann es.

Ihn interessiert sowohl die Frage nach dem Woher als die nach dem Wert der betreffenden Erfahrungen. Ohne dies Interesse würde er sie gar nicht ermitteln und zum Gegenstand seines Studiums machen. Mag er sie immanent oder transzendent motiviert ansehen, mögen sie ihm als Illusionen, pathologische Erscheinungen oder als die tiefsten Betätigungen der Menschenseele gelten: so oder so urteilt er über ihr Woher und — ihren Wert.

Prof. E. Mach hat es in seiner Vorlesung: „Psychologie und Logik der Forschung"[1]) unternommen, die Psychologie der Forschung nach Möglichkeit auf autochthone Gedanken der Naturwissenschaft zurückzuführen. Die „Skizzen der Psychologie der Forschung"[2]) schließen sich daran an und verfolgen das gleiche Interesse.

Sein naturwissenschaftlicher Standpunkt steht ihm im voraus fest. Er weiß ihn den Philosophen Avenarius, Schuppe, Ziehen u. a., deren jüngeren Genossen Cornelius, Petzold, von Schubert-Sandern u. a. „recht nahe" und sagt mit Wilhelm Schuppe, dem er das Buch in herzlicher Verehrung widmet: „Das Land des Transzendenten ist mir verschlossen. Und wenn ich noch das offne Bekenntnis hinzufüge, daß dessen Bewohner meine Wißbegierde gar nicht zu reizen vermögen, so kann man die weite

[1]) 1895/96.

[2]) „Erkenntnis und Irrtum." Vorwort S. VII.

Kluft ermessen, welche zwischen vielen Philosophen und mir besteht.“ [1])

Er will gar „kein Philosoph, sondern nur Naturforscher“ sein.[2]) „Selbstverständlich aber auch kein Naturforscher, der sich blind der Führung eines einzelnen Philosophen anvertraut,“ [2]) so wie dies etwa ein Molièrescher Arzt von seinem Patienten erwarte und fordere.

Wie immer, er tritt mit *seinen* Gedanken schon an die Forschung heran. Er will „nicht eine neue Philosophie in die Naturwissenschaft einführen, sondern eine alte abgestandene aus derselben entfernen.“ [3])

Um solche im Laufe der Zeit aufgetretene Philosopheme ist es ihm zu tun, „welche in der Naturwissenschaft nicht nur nutzlos sind, sondern schädliche, müßige Pseudoprobleme erzeugen.“ [3])

So gilt ihm die Naturwissenschaft im voraus als Maß aller Erkenntnis, ihre Methode als die einzige überhaupt zulässige. Was in ihr nutzlos ist, hat „wohl nichts Besseres verdient, als beseitigt zu werden.“ In mehr als 40 Jahren im Laboratorium und Lehrsaal hat er Gelegenheit gehabt, die Wege zu erschauen, auf welchen die Erkenntnis fortschreitet. Das Ergebnis ist die „Erkenntnispsychologie“, die er bietet, und: „Das Ich ist unrettbar.“ [4])

Ob er damit im Rechte ist, die Psychologie kann ihm direkt keine Antwort geben, die eine objektive, allgemeinverbindliche Geltung zu beanspruchen vermöchte. Denn mag auch der Psycholog nicht nur das Tatsächliche an inneren Erfahrungen konstatieren, sondern es auch in seinem Werden und in seinen Folgen festzustellen sich bemühen: über die Grenzen des eignen Innenlebens, des kontrollierbaren Bewußtseins hinaus reicht sein Blick nicht.

Und selbst wer innerhalb derselben eine bestimmte Gruppe von einzelnen Daten oder die Erkenntnis selbst zum Gegenstand seiner Forschung zu machen gedenkt, muß schon mit einem Begriff davon an die Arbeit herantreten. So wird dieser Begriff selbst immer einen irgendwie *subjektiven* Charakter an sich tragen. Der eine wird ihn enger, der andre weiter fassen, je nach seiner eigenen Stellung dazu. Was dieser gar nicht mehr als Erkenntnis

[1]) „Erkenntnis und Irrtum.“ Vorwort S. VII. — [2]) S. VIII.
[3]) S. VIII. — [4]) „Die Analyse der Empfindungen.“ S. 20.

zugibt, läßt jener unbedenklich als solche passieren oder sieht eben darin die wahre.

Auch der *Sprachgebrauch* allein hilft nicht über die Schwierigkeiten hinweg, die sich hier auftürmen. Mag der Erkenntnistheoretiker von ihm ausgehen, der Psycholog kann mit diesem Abstraktum nicht operieren. Er kann mit einem solchen Durchschnittsbegriff weder anfangen noch auskommen. Die Daten kennt er aus *seinem* Innenleben, und dieses wird auch bei seiner Forschung darüber irgendwie mitsprechen. Erkenntnismäßige Gewißheiten bedingen und bestimmen sein Bewußtsein und werden sich auch in der Erkenntnispsychologie nicht ignorieren lassen.

Mag der Geschichtsforscher es wenigstens erwägen, ohne einen fertigen Maßstab in der Erwartung an die Vergleichung heranzutreten, von der Geschichte selbst, an deren vernünftigen Verlauf er glaubt, auf den Ideal-Begriff geführt zu werden: der Psycholog kann nicht darauf warten. Für ihn liegen die inneren Erlebnisse nicht als historisch anerkannte Daten vor und die erkenntnistheoretischen Normen ebensowenig. Er hat sie erst zu erheben, zu ermitteln, zu konstatieren; und dabei bleibt immer sein eigenes Innere als Medium und irgendwie als Maßstab ganz unentbehrlich. Er kann eben in diesem tiefsten Sinne seines Wesens nicht aus sich heraus, wie sehr er es auch im Interesse eines wissenschaftlichen, allgemein giltigen und verbindlichen „Ergebnisses“ ins Auge fassen mag.

Nicht aus sich heraus. Professor Mach macht daraus selber kein Hehl. Über seine Stellung zu den Problemen, die ihn beschäftigen, verzichtet er auf Diskussionen.[1])

„Fördernd ist hier nur, wenn man einen halben Gedanken, oder einen solchen von paradoxem Gehalt, jahrelang geduldig mit sich herumträgt und sich redlich bemüht, denselben zu ergänzen, beziehungsweise das Paradoxe abzustreifen.“ [1])

Jawohl! Allen Respekt vor diesem redlichen Bemühen! Es ist die unerläßliche Forderung an alle ernste, gewissenhafte Arbeit. Aber je mehr sie das ist, um so deutlicher wird's, daß wir es dabei nur mit uns selbst zu tun haben. Uns in dieser Frage gerecht zu werden, unsrer Wißbegierde zu genügen, auf unser Suchen und Forschen eine Antwort zu finden, darum allein handelt es

[1]) Vorwort zur zweiten Aufl. Fünfte vermehrte Aufl. 1906 S. VII.

sich zunächst. Und daß wir das überhaupt können, daß wir uns jahrelang mit einem und demselben Gedanken herumtragen, bis wir seiner irgendwie Herr werden, eben zunächst wir und kein anderer, wie es Prof. Mach von sich selber bekennt, diese jahrelange Kontinuität des Bemühens um ein und dasselbe Problem, nicht um eine konkrete, sinnlich wahrnehmbare Sache, einen sinnesphysiologisch kontrollierbaren Tatbestand, sondern um einen und denselben Gedanken, erscheint mir für die Identität des Ich zu sprechen.

Aber freilich würde auch dieses subjektive Urteil durchaus problematisch, in seiner Verläßlichkeit für uns selbst und zunächst allein, ganz fragwürdig werden, wenn es über den unbestrittenen, schon in der Mahnung des Altertums: „Erkenne dich selbst" zum Ausdruck gekommenen sittlichen Sinn hinaus als Instanz gegen die Identität des Ich verstanden werden müßte, was Prof. Mach berichtet und lehrt: „Man kennt sich persönlich sehr schlecht." [1])

Dann hätte W. K. Clifford [2]) vollständig recht, und sein Satz wäre nicht „köstlicher Humor",[3]) sondern bitterster Ernst: „Aber die Frage ist eine, in welcher es besonders schwer ist, präzise auszumachen, was ein anderer Mensch meint, und sogar, was man selber meint."

Ja, die Frage nach unsrem eignen Urteil würde dann völlig belanglos und nicht einmal logisch möglich sein, wenn das Ich gar nicht existierte. Vollends an einen Halt, den wir selber davon hätten, an irgend einen, wenn auch noch so geringfügigen, Gewinn für uns könnte nicht von ferne gedacht werden.

Aber Prof. Mach behauptet einen solchen doch unzweideutig. Wo er sich in vorbildlicher Selbstbescheidung und Selbstüberwindung „weitgehendes Lob und ebensolchen Tadel" zu dem Wunsche dienen läßt, „es zu einem ruhigen Urteil zu ermäßigen," lautet sein eigener Bericht: „Als es mir vor ungefähr $3^1/_2$ Dezennien gelang, den hier eingenommenen Standpunkt durch Überwindung meiner eigenen Vorurteile zu befestigen und mich von

[1]) S. 3. — [2]) „On the nature of things-in-themselfes." Lectures II, p. 88: „But the question is one in which it is peculiarly difficult to make out precisely what another man means, and even what one means one's self."

[3]) E. Mach. Vorwort zur vierten Auflage. Fünfte S. VIII.

der größten intellektuellen Unbehaglichkeit meines Lebens zu befreien, gewährte mir dies eine Befriedigung."

Für mich ist diese Selbstaussage im Interesse der Frage, ob der Mensch ein Ich ist oder nicht, so bemerkenswert wie bedeutungsvoll. „Vor ungefähr $3^1/_2$ Jahrzehnten gelang es mir." Damit bekennt er selbst die Identität seines Ich im November 1902, wo er die vierte Auflage in Wien mit einer Vorrede versah, und etwa im Jahre 1867, wo er als ordentlicher Professor der Physik nach Prag berufen wurde.

Die Befriedigung, die er damals empfand, befreite ihn von der größten intellektuellen Unbehaglichkeit seines Lebens. Er erinnert sich auch ihrer noch, die ihn vor 1867 bedrückte. Ja er weiß im November 1902, daß sie die „größte seines Lebens" ist. Diese Schätzung schließt den Vergleich mit allen andren Unbehaglichkeiten seines ganzen Lebens ein und steht auf der Voraussetzung, daß er es war, ein und derselbe, der jene kleineren Unbehaglichkeiten hatte und diese größte. Als Ich ein und derselbe sein ganzes Leben hindurch. Derselbe, der, am 18. Februar 1838 zu Turas in Mähren geboren, in Wien studierte und sich habilitierte, in Graz seit 1864 als Ordinarius die Mathematik, in Prag seit 1867 die Physik zum Lehrberuf hatte. Derselbe, der 1879/80 zum Rektor der Universität gewählt wurde und als solcher gegen die Tschechisierung derselben auftrat. Derselbe, der im Mai 1906 in Wien die fünfte Auflage der „Analyse der Empfindungen" herausgibt. Ja ein und dieselbe Grundüberzeugung von dem aufklärenden Einfluß der Biologie auf die Gesamtwissenschaft überhaupt hat ihn wiederholt auf dieses Gebiet geführt, wo er sie nur gelegentlich, nicht als eigentlichen Beruf, betreiben konnte. Die Kontinuität und Identität seines Ich, die geistige Einheit tritt in dem einen beherrschenden Gedanken seines Forscherlebens in $3^1/_2$ Jahrzehnten und darüber so unverkennbar, so unzweideutig zutage, daß nach meinem Urteil er selbst der lebendige Gegenbeweis dieses Gedankens ist.

Freilich reichen die leitenden Fäden desselben bis in die antike Zeit zurück, und auch seine Erneuerung in unsren Tagen ist mit durch die geistige Gesamtlage bedingt. Die antimetaphysische Stimmung in nicht ganz engen Kreisen ist eine Tatsache. Mit ihr mag es innerlich zusammenhängen, daß „eine ganze Anzahl Philosophen: Positivisten, Empiriokritiker, Vertreter der

immanenten Philosophie und auch sehr vereinzelte Naturforscher, ohne voneinander zu wissen, Wege eingeschlagen haben, welche bei aller individuellen Verschiedenheit fast in einem Punkte konvergieren.“ [1]) Immerhin wer die Konsequenz unter Verhältnissen, die gegen früher wesentlich andere sind, zum erstenmal unumwunden zieht und öffentlich ausspricht, sie in die Begriffe einer neuen Zeit kleidet und mit ihren Mitteln motiviert, wird ebendamit für ihre Wiederaufnahme in die Gedankenbewegung von Bedeutung vor andren.

Mag die Selbstbescheidung des Verfassers den Wert seiner Einzelarbeit unter dem Eindruck der Mitarbeit anderer nur gering anschlagen, die Konsequenz der antimetaphysischen Richtung in ihrer neuzeitlichen Fassung wider das „Ich“ hat Ernst Mach, soviel ich sehe, in bemerkenswerter Weise zuerst gezogen und ausgesprochen. Der nächst ihm einflußreichste Forscher in dieser Richtung, Richard Avenarius, beruft sich bereits auf ihn.

* * *

Dagegen kann weder ein Stab von Mitarbeitern noch eine Anzahl von Forschern, die unabhängig voneinander in ihren Studien auf den einen Punkt konvergieren, so wenig von dem Rechte entbinden wie von der Verpflichtung dispensieren, in die Prüfung der Konsequenz bezw. des einen Punktes einzutreten.

Die einfache Erwägung, daß die antimetaphysische Richtung unvollendet bleibt und scheitern muß, wenn die Metaphysik des Geistes nicht zu beseitigen ist, legt es für die betreffenden Denker nahe genug, an dieser Stelle mit ihrer Kritik einzusetzen und diese Feste der Ich-Vorstellung in Angriff zu nehmen. Wenn das mehrere tun und sich selbst schon heute sagen ließe, daß das Ziel „allgemeiner“ [1]) angestrebt werde: so würde damit noch nicht ausgeschlossen sein, daß es gleichwohl „ein subjektives Phantom“ [1]) sei.

Aber auch den Ausweg vermag ich weder selbst einzuschlagen noch für empfehlenswert oder nur gangbar anzuerkennen, daß Leser „nach Überfliegen der ersten Seiten das Buch weglegen, weil sie nach ihrer Überzeugung nicht weiter zu folgen vermögen.“ [2])

[1]) Vorwort zur 4. Auflage. Fünfte p. X. — [2]) p. VII.

Nein. Was sollte daraus werden, wenn die Berufung auf die eigene Überzeugung als Freibrief zugelassen oder üblich würde davon, die fremde zu prüfen oder nur von ihr Kenntnis zu nehmen! Und wer wollte, könnte seiner Überzeugung froh werden, wenn er sie nicht der fremden gegenüber zu verteidigen vermöchte! Und wer mag verkennen, daß ein solches sich gegenseitig im Interesse der Sache Auseinandersetzen dieser zugute kommen kann und vielfach gekommen ist!

Im Kampfe der Geister schreiten wir fort, klären sich die Ansichten, bereichert sich das Verständnis, wenn auch zunächst derer, die ihre Position von neuem durchzudenken genötigt sind, aber in weiterem Verfolge aller Mitdenker; vertiefen sich die Überzeugungen, mehrt sich ihre Kraft und deren Betätigung im Leben, ihr Einfluß auf andere, ihre Bedeutung fürs Ganze.

Die Wißbegierde, der Wahrheitssinn, der allgemein menschliche Zug, immer weiter zu forschen, immer tiefer in die Erkenntnis der Dinge einzudringen, auch den gewonnenen Halt immer von neuem auf seine Verläßlichkeit zu prüfen, und nicht am wenigsten die gemeinsame Schätzung dieses Zuges, ja die gegenseitige Würdigung bei aller Abweichung der Meinungen, der Überzeugungen, der Standpunkte läßt ein Ignorieren dieser im Ernste gar nicht zu.

Und wer es wollte, er könnte es nicht. Mag er weder die Feder zu einer Äußerung darüber ansetzen noch sich in eine Diskussion einlassen: innerlich kann er sich zu einer ihm bekannt gewordenen gegenteiligen Welt- oder Lebensanschauung nicht so verhalten, als existierte sie für ihn gar nicht.

Prof. Mach zwar verwahrt sich ausdrücklich dagegen, eine „umfassende Weltansicht“,[1]) eine „Philosophie“ [1]) geben zu wollen. Nur die Folgen des einen Schrittes, daß die Ausscheidung des Metaphysischen in dem weitesten das Physische und Psychische umfassenden Gebiete festgehalten werde, hat er im Auge. So ergibt sich ihm „als erster und nächster Schritt die Auffassung der ‚Empfindungen‘ als gemeinsamer ‚Elemente‘ aller möglichen physischen und psychischen Erlebnisse, die lediglich in der verschiedenen Art der Verbindung dieser Elemente, in deren Abhängigkeit voneinander bestehen.“ [1])

[1]) p. IX.

„Nur die Folgen dieses einen Schrittes, dem beliebige andre sich anschließen mögen, werden hier geboten. Nicht eine Lösung aller Fragen, sondern eine erkenntnistheoretische Wendung wird hier *versucht*, welche das Zusammenwirken weit voneinander abliegenden Spezialforschungen bei Lösung wichtiger Einzelprobleme vorbereiten soll." [1])

Jawohl. Die vorsichtige Abgrenzung dessen, was er beabsichtigt und wie er seinen „einen Schritt" verstanden haben will, die Selbstbewahrung vor irgendwelcher Überschätzung seiner vielgelesenen Schrift, die Selbstbezeichnung der „einen erkenntnistheoretischen Wendung", auf die es ihm ankommt, als eines *Versuchs*: das alles kann nur gewinnen und sympathisch berühren.

Aber der „eine Schritt", die „eine erkenntnistheoretische Wendung" kann doch nicht ohne entscheidende Folgen für die Welt- und Lebensauffassung bleiben. „Gibt es keine Wesensverschiedenheit des Physischen und Psychischen, so wird man denselben exakten Zusammenhang, den man in allem Physischen sucht, auch in den Beziehungen des Physischen und Psychischen vermuten. Man erwartet dann zu allen Einzelheiten, welche die physiologische Analyse an den Empfindungen zu entdecken vermag, ebensoviele entsprechende Einzelheiten des physischen Nervenprozesses aufzufinden. Diese Beziehung, schreibt er, „habe ich darzulegen *versucht, soweit* es mir gelingen wollte." [2])

„Versucht, soweit es mir gelingen wollte." Wäre der Versuch gelungen oder hätte er überhaupt gelingen können, so würde damit der Beweis exakt erbracht sein, daß eine Wesensverschiedenheit des Physischen und Psychischen nicht besteht, daß eine Metaphysik des Geistes nicht existiert, daß „das Ich unrettbar ist." [3])

Damit wäre die ganze bisherige Welt- und Lebensauffassung — unvereinbar, wenn überhaupt dann noch von einer „-Auffassung" geredet werden könnte.

Immerhin ist die Lage, auch nach dem Urteil ihres überzeugten und entschlossenen Vertreters, noch keineswegs ausgemacht. Die Nachprüfung also durchaus angezeigt. Und diese letzte entscheidende Konsequenz der antimetaphysischen Bewegung von heute ist wichtig genug, um sie mit allem Ernst zu fordern.

[1]) p. IX. — [2]) p. X. — [3]) S. 20.

Dazu kommt, daß Prof. Mach nicht mehr allein mit seiner „erkenntnistheoretischen Wendung" steht. Er hat Glaubensgenossen, Richtungsgenossen, Gesinnungsgenossen; Mitarbeiter und Nachfolger. Stimmen für und wider werden laut. Wir stehen vor einer mit vollberechtigtem Eifer verhandelten Kontroverse der aktuellsten Gegenwart.

So folgt *den Anforderungen der Zeit gemäß* auf den „Kampf der Weltanschauungen", [1]) den „Kampf um die sittliche Welt", [2]) den „Kampf um den Sinn des Lebens" [3]) der „*Kampf um die Seele*".

* * *

In der Welt des Geistes gibt es nichts ohne Zusammenhang. Thesen und Antithesen tauchen in ihr weder unvorbereitet noch unvermittelt auf. Sie haben ihre Geschichte, und sie haben ihre Zeit.

Ohne daß ein Mutterboden die Lebensbedingungen birgt, werden und wachsen sie nicht. Ohne daß sie in engeren oder weiteren Kreisen für irgendwie aussichtsvoll gelten, wenn auch zunächst nur als Hypothesen, oder doch für eine mögliche bezw. diskutierbare Auskunft, kommen sie, wenigstens im öffentlichen Sprechsaal, *nicht* zur Verhandlung.

Aber solange sie kontrovers bleiben, Gegenstand der Diskussion, des Für und Wider, des Kampfes, wird die Stellung zu ihnen in der Regel auch persönlich bedingt, individuell motiviert, einzelgeschichtlich wenigstens mit veranlaßt sein.

So müssen sie Anschluß haben an die Wellenbewegung des Geisteslebens überhaupt, in dem sie sich finden, in dem sie laut, wenn auch nur sporadisch beachtet und vielleicht um so reichlicher angefochten werden.

Und sie müssen nicht minder Anschluß haben in denen, die es zuerst wagen, sie auszusprechen, sich zu ihnen zu bekennen, sie zu verteidigen: Anschluß in je ihrer Stimmung und Gesinnung, in ihrer Geistesrichtung und Lebensauffassung.

Ja irgendwie Anschluß sogar in denen, die überhaupt Stellung zu ihnen nehmen; in denen, die es der Mühe wert oder geradezu

[1]) Berlin 1904, Trowitzsch und Sohn.
[2]) Gütersloh 1906, C. Bertelsmann.
[3]) 2 Bände. Berlin 1907, Trowitzsch und Sohn.

für geboten, für ihre Berufs- oder allgemeine Menschen-Pflicht halten, die neue Auskunft, These oder Antithese, zum Gegenstand ihres Nachdenkens, ihrer Besprechung und eventuell ihrer Abwehr zu machen.

Schon das Bemühen, sich in die Gedankengänge der betreffenden Wortführer zu versenken, setzt irgend einen inneren Rapport mit ihnen für oder wider voraus. Ohne ihn würde auch der Wunsch, sie zu verstehen, und noch viel weniger die entschlossene Bereitwilligkeit, ihre Gründe und Motive zu studieren, sie an der Hand sorgfältiger Einsicht zu wiegen und zu wägen, weder erwachen noch aufkommen noch vollends zur Tat werden.

Damit ist der Akt unsrer Verhandlung in seinem Werden gedeutet, ihr Weg gewiesen und ihre Methode beschrieben.

Wir werden die geistesgeschichtliche Vorbereitung der Auskunft unsrer Tage belauschen, nicht ohne das persönliche Moment der Vertreter der einzelnen Ansätze mit zu berücksichtigen.

Wir werden die Gründe der heutigen Vertreter derselben hören und — erwägen. Wir werden die Folgen ermessen und — bedenken, die ihre Vorkämpfer für die Weltanschauung im ganzen in Anspruch nehmen, und die, welche wir unsrerseits für die korrekten ansehen müßten.

* * *

Sollte es würdiger sein, Ordnung und Stellung der fernen Planeten zu erforschen, als die Gebiete der Seele, wobei wir doch so innerlich beteiligt sind?

„Geheimnisvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben."

„Das Pergament, ist das der heil'ge Bronnen,
Woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?
Erquickung hast du nicht gewonnen,
Wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt." [1])

[1]) Goethe, Faust. Erster Teil.

I.

Vorbereitende Gedanken.

Wie entsteht das Bewußtsein?

Der im wachen normalen Zustande unmittelbare, kaum verstummende, immer bereite Zeuge, Anwalt und Bürge unsres Ich ist und als solcher gilt nahezu allgemein das Bewußtsein, welches wir eben um dieses seines Inhaltes willen als Selbstbewußtsein bezeichnen und — kennen. Wie entsteht Bewußtsein?

Die Frage verweist uns an die Erkenntnistheorie, die mit der Logik und der Psychologie eng zusammenhängende Disziplin, welche über den Ursprung und die Verbindlichkeit, bezw. die Tragweite, die Grenzen des Erkennens Auskunft zu geben hat.

Hatte sie schon Kant zur grundlegenden Wissenschaft in der Philosophie an Stelle der depossedierten Ontologie erhoben, so hat sie doch erst unter dem Eindruck des epochemachenden Werkes von Charles Darwin [1]) das Interesse der Philosophie vorwiegend auf ihre Probleme beschränkt. Aber die Gegensätze, die zu überwinden ihr nicht gelungen ist, haben einen einwandfreien Ertrag der Arbeit gehindert.

Der Sensualismus reduziert Vorstellen und Fühlen, Denken und Wollen auf sinnliches Empfinden ohne freie Aktion der Seele, der Intellektualismus auf die ihr innewohnenden Ideen. Für den Empirismus ist die Erfahrung die einzige Quelle aller Erkenntnis, für den Apriorismus gibt es ein Apriori im Gemüte, ohne das gewisse Anschauungen, wie etwa die des Raumes, nicht möglich wären, die Erfahrung nicht zur Erkenntnis werden könnte.

Der naive Realismus nimmt die Wahrnehmungen der Dinge für diese selbst, der subjektive Idealismus erklärt die Dinge

[1]) „On the origin of species by means of natural selection." 1859.

selbst als für unser Erkennen ganz unerreichbar. Der transszendentale Realismus gibt zu, daß der erkennende Mensch unmittelbar nur Erscheinungen wahrnimmt, aber behauptet, daß diese auf Dinge an sich notwendig verweisen. Der transzendentale Idealismus sieht sich dagegen an dieser Folgerung sowohl durch die Natur der Dinge an sich als auch durch die Natur des wahrnehmenden Menschen gehindert.

So sehr diese extremen Antithesen den Gedanken eines vermittelnden Ausgleichs nahe legen, so wenig ist eine Versöhnung bisher zu konstatieren.

Auch von der Erkenntnispsychologie die Entscheidung zu hoffen, können die auf und ab wogenden Richtungen und Gegensätze in der Psychologie der Gegenwart kaum als ermutigender angesehen werden.

Freilich steht ihre Pflege im Vordergrund des Interesses. In den Gerichtssaal wie in die Kinderstube verlangt sie Zutritt. Dort wie hier erhebt sie den Anspruch, gehört und beherzigt zu werden. Der Arzt und der Naturforscher verwerten ihre Ergebnisse. Der Historiker und der realistische Dichter bemühen sich um psychologische Analyse. Biologie und Soziologie rechnen mit psychologischen Faktoren. Ethik und Ästhetik lösen sich gelegentlich in nicht ganz unwesentlichen Partien beinahe in Psychologie auf. Die Pädagogik [1]) macht ab und zu Anstalten, der Psychologie die Führung allein zu überlassen. Eine Spezies des Idealismus scheint nicht eben ferne davon, „die psychologischen Erfahrungen zur philosophischen Weltanschauung zu erheben." [2])

Nicht eben ferne davon. Geht etwa die Tendenz bereits auf eine bestimmte Weltanschauung?

„Die Zeiten, da metaphysische Konstruktion bestimmend auf die Erkenntnis des Seelenlebens einwirkte, dürfen und werden nicht

[1]) Paul Natorp „Philosophie und Pädagogik" 1909 Marburg dagegen sieht in der Philosophie als dem Bemühen um die Einheit der menschlichen Erkenntnis die Grundwissenschaft, die Einheit der Methode, die aller Einzelforschung erst wahren Wert gibt. „Pädagogik als Ganzes auf Philosophie als Ganzes zu gründen", daran liegt es ihm. Die erste der 5 Abhandlungen seines Buchs trägt die Überschrift: „Über die Philosophie als Grundwissenschaft der Pädagogik."

[2]) Hugo Münsterberg, „Grundzüge der Psychologie". Band I. Allgemeiner Teil. Die Prinzipien der Psychologie. 1909, S. 4.

wiederkehren." [1]) Ja, in ihrem eigentlichen Arbeitsgebiet darf die Psychologie der philosophischen Spekulation Einfluß nicht wieder gestatten, soweit sich's vermeiden läßt. Denn ohne Weltansicht arbeitet auch der Psycholog von heute nicht und kann es nicht. Auch der exakteste Forscher nicht. Jeder zum vollen Bewußtsein Gekommene findet eine Weltansicht in sich vor. Ob er sich bei ihr begnügt oder sich die Frage nach ihrer Stichhaltigkeit stellt, immer muß er mit ihr beginnen. Kein Denker kommt weiter, ohne von ihr auszugehen. Kommt er weiter, so steht schon seine Kritik unter dem Einfluß neuer in ihm mehr oder weniger bestimmt und deutlich aufkommender, immer irgendwie das Ganze umfassender Gedanken. Prägen sie sich zu einer ausgesprochenen Weltansicht aus, so läßt sich deren, wenn auch kaum bewußte und ungewollte, Einwirkung auf die weitere Arbeit so wenig restlos ausschalten wie die der früheren. Auch nicht wenn sie dieser früheren übrigens als einer veralteten, rückständigen, überwundenen Weltansicht grundsätzlich oppositionell gegenübersteht und es für einen Dienst der Wahrheit in sittlichem Ernste ansieht, sie zu bekämpfen. Auch selbst da nicht, wo die prinzipiell schlechthinige Unabhängigkeit von jeder der vorhandenen und möglichen Weltansichten das Programm ist oder als Ziel vorschwebt. Der Einfluß auch einer solchen Stellung bleibt weder auf die Richtung der Forschung noch auf die Deutung ihrer „Ergebnisse", die Deutung im engeren und weiteren Sinn, auf die auch die exakteste Arbeit nicht verzichten kann, irgendwie aus, ob's der betreffende merkt oder nicht, beachtet oder nicht, selbst beklagt oder nicht. Es gibt eben keine schlechthin voraussetzungslose Wissenschaft. Weder eine wissenschaftliche Disziplin, die nicht eine besondere Voraussetzung hätte neben dem Satz vom Grunde als der Mutter aller Wissenschaften, wie die Geometrie den Raum, die Arithmetik die Zeit als je ihr Problem, noch einen wissenschaftlichen Arbeiter, der gar keine Voraussetzungen mitbrächte. Wir können schlechterdings nicht anders als zusammenhängend denken.

Noch mehr. „Jede Spezialwissenschaft arbeitet mit Begriffen, die sie nicht selber prüft, und strebt nach Endzielen, deren Erreichbarkeit und deren Wert sie stillschweigend voraussetzt." [2])

[1]) Münsterberg 1.

[2]) Münsterberg 9.

Daß „die psychologischen Probleme selbst die Philosophie nichts angehen,“ [1]) wäre nicht einmal auf dem Wege grundsätzlicher Exemtion zu erreichen; „die Frage aber, was denn die Psychologie ist, sein kann und sein soll, ist eine durchaus philosophische. Nicht aus dem Zusammenhange der psychologischen Erscheinungen, sondern aus dem der logischen Zielsetzungen muß sie beantwortet werden.“ [1])

Auch diese Scheidung würde eine selbst künstlich undurchführbare sein. Ebenso wie die weitere Forderung: „Sobald die Aufgabe erkenntnistheoretisch bestimmt ist, wird es gelten, sie von allen übrigen Interessen, die das menschliche Geistesleben erweckt, klar abzusondern und somit die Grenzen der Psychologie zu erkennen.“ [2])

„Die Darlegung der psychologischen Aufgabe muß darin gipfeln, das psychische Objekt erkenntnistheoretisch zu bestimmen.“ [3])

„Die ganze Untersuchung wird aber schließlich ihren Zielpunkt in den Problemen des psychischen Zusammenhangs finden, die irgendwie prinzipiell gelöst sein müssen, ehe die Darstellung der speziellen Psychologie einsetzen kann.“ [3])

„Die Beziehungen des Psychischen zur Seele und seine Beziehungen zum Körper müssen erkenntnistheoretisch erleuchtet sein, ehe wir eine Theorie gewinnen, welche der empirischen Erklärung der Erscheinungen zugrunde gelegt werden kann.“ [3])

Danach ist auch nach Münsterbergs beabsichtigter „Einführung zur Psychologie auf einem Wege, der von der Philosophie ausgeht,“ ganz und gar nicht eine voraussetzungslose Disziplin zu erwarten.

Aber auch das Ziel wird ein die Arbeit bestimmendes: „Wer Psychologie will,“ der ist an Wege gebunden, die dahin führen, wo „das Gesetz herrscht und keine Freiheit.“ [4]) „Das Leben der Menschheit wird dort zu einer unendlichen Reihe psychophysischer Einzelerscheinungen. Sein Auge sieht nicht mehr die historische Menschheit, sondern die Zusammenordnung von Menschen, und auch wieder nicht den historischen Menschen, sondern den Komplex psychophysischer Neurone,[5]) und statt des Ringens und Werdens sieht er die Beharrung der Objekte.“ [4])

[1]) Münsterberg 2. — [2]) S. 4. — [3]) S. 5.

[4]) Münsterberg 561.

[5]) So nennt Waldeyer die unser Nervensystem bildenden Einheiten.

Und wenn er, frage ich, so weder die historische Menschheit noch den historischen Menschen sieht, erreicht und erspäht er auf diesen Wegen gleichwohl die Wirklichkeit?

* * *

Selbst die Frage der Zurechnung kommt damit in Bewegung. Befand sich nicht etwa der Verbrecher in einem Geisteszustande, der seine Verantwortlichkeit bei Begehung der Tat ausschloß? Gibt es überhaupt einen freien Willen? Oder stehen wir nicht bei jeder Handlung unter dem Zwange von Faktoren, die außer uns liegen?

Die bestehende Psychologie bietet bei weitem kein einheitliches Bild dar. Fortbildende wie rückbildende Tendenzen behaupten sich ihren Grundanschauungen gegenüber. Nur daß sie heute Erfahrungswissenschaft ist, steht annähernd fest. Die Bewußtseinserscheinungen sind ihr Objekt. Sie erst einzeln zu sammeln, dann im Zusammenhange zu studieren, liegt ihr ob.

„Woran erkennen wir das Psychische? Alles, was unsrem Bewußtsein gegeben ist, und nur dieses ist psychisch. Materiell ist, was wir hinaus in Raum und Zeit versetzen als Ursache unsrer Empfindungen. Materiell ist der Baum, dessen Existenz wir draußen annehmen, wenn wir die Gesichtsempfindung eines Baumes haben. Psychisch ist diese Gesichtsempfindung selbst, insofern sie in unsrem Bewußtsein ist. Wir kennen Empfindungen und Vorstellungen nur, insofern sie uns bewußt sind.“ [1])

Auf diese Erfahrung hatte sich schon John Locke gewiesen gesehen. Zu einer rein empirisch psychologisch kritischen Untersuchung fand er sich gedrängt, und eben so ist er der Begründer des psychologischen Empirismus geworden.[2])

[1]) Th. Ziehen, „Leitfaden der physiologischen Psychologie in 15 Vorlesungen.“ 3. Aufl. 1896, S. 3.

[2]) „Enquiry concerning human understanding“ London 1690. Vorher gab er einen Auszug davon heraus: „Extrait d'un livre anglais qui n'est pas encore publié, intitulé: Essay philosophique concernant l'entendement humain in Clerici bibl. universel. VIII, p. 49—142. Nachher — „Thoughts on Education,“ London 1693. — „Postumous works“ London 1706. Unter diesen nachgelassenen Schriften ist auch die wegen ihrer Beziehungen sowohl zu dem „Versuch über den menschlichen Verstand“ als auch zu den „Gedanken über Erziehung“ sehr bemerkenswerte kleine Schrift „Von der Leitung des Verstandes“, der er einen größeren Einfluß

John Locke, ebensowenig, wie die beiden größten Philosophen englischer Zunge vor ihm, Baco und Hobbes, und Hume nach ihm, Gelehrter von Beruf, war nahezu 40 Jahr alt, als er auf seinem Zimmer mit fünf oder sechs Freunden über einen von dem Gegenstand des späteren berühmten „Essay" ganz abgelegenen Fall disputierte, 1670. Sie waren in Verlegenheit den Schwierigkeiten gegenüber, die sich auf jeder Seite erhoben. Einer Lösung der Zweifel, die sie verwirrten, kamen sie nicht näher. Da geriet ich, berichtet Locke, auf den Gedanken, wir möchten auf einer falschen Fährte sein. Vor aller Diskussion sei es notwendig, erst einmal unsre Fähigkeiten zu prüfen und festzustellen, was für Objekte unser Erkenntnisvermögen überhaupt zu behandeln und mitzuteilen imstande ist und welche nicht.[1]) Dazu schlägt er die historische Methode ein, welche beobachtet, was in der Zeit geschieht, im Gegensatz zur logischen Analyse davon, was abgesehen von Zeit und Raum ist.[2]) Die Untersuchung hat ihn mit Unterbrechungen, bis er in sein 58. Jahr eintrat, beschäftigt. So entstand das Werk seines Lebens, der „Essay . ." Dem Leser schreibt er: Wenn du ebensoviel Freude hast am Lesen wie ich am Schreiben, so wirst du dein Geld dafür so gering achten, wie ich meine aufgewendete Mühe.[3])

Auch für Locke heißt in der Seele sein, sich dessen bewußt sein, was in ihr ist.[4])

Er hat zuerst die Philosophie auf das Problem des Wissens hingewiesen. Noch nie vor ihm war das Wissen selbst zum Gegen-

---

auf das Menschenleben wünscht als bisher. Er hat, scheint es, noch immer Bemerkungen bezw. Beobachtungen hinzugefügt, bis ihn der Tod 1704 abrief. —

[1]) „. . . what objects our understandings were or were not fitted to deal with." „An essay concerning human understanding" by John Locke. Collated and annoted, with Prolegomena, Biographical, Critical and Historical by Alexander Campbell Fraser. Oxford 1894 vol. I, p. XVI.

[2]) „It shall suffice to my present purpose, to consider the discerning faculties of a man, as they are employed about the objects which they have to do with" . . . „in this historical, plain method" I, 27.

[3]) „The epistle to the reader" I, 7.

[4]) „J presume it will be easily granted me, that there are such ideas in men's minds: every one is conscious of them in himself." Essay. . p. 33. p. 28.

stand der so grundsätzlichen wie umfassenden Erforschung gemacht worden. Noch nie war die Beobachtung so unzweideutig als das alleinige Mittel erkannt, bekannt und so konsequent angewendet worden.

Es liegt auf der Hand, daß die Frage, einmal gestellt und zum Bewußtsein gekommen, nicht wieder abgesetzt werden konnte, bis sich eine allgemein befriedigende Lösung fand. So ist sie der schwerwiegendste Gegenstand für das philosophische Denken geblieben. Aber vielleicht ist sie nie so umstritten in den Vordergrund der Diskussion getreten, als in der aktuellen Gegenwart.

So stellt uns diese die Aufgabe, uns selbst und eventuell andren darüber Rechenschaft zu geben, wie es dazu gekommen ist und was es mit dieser Kardinalfrage auf sich hat.

Nur daß auch bei dieser historisch-kritischen Revue, bei diesem Nachdenken der Kontroverse in ihren verschiedenen Stadien allein die Beobachtung zu Worte kommen darf.

* * *

Locke untersucht den Ursprung, die Gewißheit, den Umfang der menschlichen Erkenntnis, die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung, der Zustimmung.[1])

Wie kommen die Ideen, d. h. was immer Objekt des Verstandes ist, wenn ein Mensch denkt,[2]) in den Geist? Wie wird er sich von irgend etwas bewußt?

Descartes[3]) hatte gelehrt: Die einen Ideen scheinen mit mir geboren zu sein, die andren von außen zu kommen, die dritten von mir gebildet und erfunden zu sein.

Locke dagegen urteilt, und das bildet den Inhalt seines ersten Buches der Untersuchung: Weder Grundsätze noch Ideen sind angeboren.[4]) Aber seine Polemik meint und trifft nur die fertigen Sätze. „Was ist, ist." „Es ist unmöglich, für dasselbe Ding zu sein und nicht zu sein."[5]) Freilich sind dergl. Urteile

---

[1]) „This, therefore, being my purpose - to inquire into the original, certainty, and extent of human knowledge, together with the grounds and degrees of belief, opinion and assent" I, 26.

[2]) „. . . idea . . . stand for whatsoever is the object of the understanding when a man thinks" p. 32.

[3]) „Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae immortalitas demonstrantur." Amsterdam 1641. III, 7.

[4]) Neither principles nor ideas are innate. Book I. — [5]) p. 39.

„Kindern und Idioten“ [1]) unbekannt. Aber ohne die Fähigkeit, die wesenseigentümliche, angeborene Fähigkeit, sie zu bilden, würde auch kein gesunder und erwachsener Mensch auf sie kommen. Dasselbe gilt von dem Satz, „daß eins und zwei gleich drei ist“, „daß süß nicht bitter ist“.[2]) Es gilt durchaus auch von den Moralprinzipien.[3]) Formuliert sind sie nicht angeboren.[4]) Aber die Fakultas, sie zu empfinden, zu denken, zu formulieren hat nur der Mensch. Die Potenz dazu ist ihm angeboren, ohne die es weder eine sittliche Welt noch sittliche Grundsätze noch eine Ethik noch selbst einen sittlichen Gedanken geben würde. Daß es entgegengesetzte Prinzipien in der Welt[5]) gibt, widerspricht dem nicht sowohl als wird von da aus durchaus begreiflich. Denn es ist ja eben der Mensch, der auch dieser Potenz gegenüber Stellung zu nehmen hat und, wie mannigfach dabei von seiner Umgebung nach der einen oder andren Seite hin beeinflußt, doch letztlich nach seinem Willen nimmt.

Aber auch dazu ist er nur imstande, weil er von Haus aus ein sittliches Wesen ist. Und nicht einmal der Gedanke daran, Stellung für oder wider, so oder anders, zu nehmen, würde in ihm auftauchen, wenn er es nicht seiner Natur nach, seiner spezifischen Eigenart nach, wenn er es nicht potentiell von Geburt wäre. Doch obwohl er es ist, der Prüfung der Grundsätze wird er damit keineswegs überhoben.[6])

Sie bleibt vielmehr fortgehend seine Pflicht, eben als sittliches Wesen, das ja seine Stellung immer nur auf Grund eigener Überzeugung nimmt.

Damit fällt auch der weitere Einwand Lockes,[7]) es könne keine angebornen Grundsätze geben, wenn ihre Ideen nicht angeboren wären. Schon einer seiner frühsten Kritiker[8]) weist darauf hin, daß wir von angebornen Ideen ja nicht in dem Sinne sprechen, als ob wir mit wirklichen Begriffen geboren würden, aber allerdings mit einer natürlichen Leichtigkeit, sie zu würdigen,

[1]) p. 40. — [2]) p. 41. — [3]) Chapter II, p. 79 ff.
[4]) „No innate practical principles“ p. 64 ff.
[5]) „Contrary principles in the world“ Chapter II, p. 86.
[6]) „Principles must be examined“ Chapter II, p. 90.
[7]) Chapter III, „Principles not innate, unless their Ideas be innate“ p. 92.
[8]) Lee, Anti-Scepticism. Book I, Chapter IV. Conf. Fraser p. 92.

mit einem unabweislichen Zug, sie als wahr anzuerkennen, sobald wir die Fälle selbst erfahren oder die Worte, mit denen sie von andren bezeichnet werden.[1])

Daß wir mit den Fähigkeiten und Mitteln dazu geboren werden, leugnet auch Locke nicht so wohl als sieht er als „die Wahrheit“ an.[2])

Was Locke bestreitet, ist ein Angeborensein, welches das Bewußtsein von dem Angeborenen so einschließt, daß es die Übung unsrer Fähigkeiten entbehrlich macht: regulierende Begriffe und Grundsätze, deren wir uns von Geburt bewußt sind unabhängig von Kritik und Erfahrungsbeweis.

Daß er so verstanden völlig im Recht ist, ergibt sich von selbst. Die Annahme solcher fertiger, formulierter, unveränderlich bewußter Sätze von Geburt an würde mit der inneren Natur des Menschengeistes ganz unvereinbar sein. Aber daß es gleichwohl innere Nötigungen für den Menschen gibt, die nur er hat, wird damit keineswegs auch verneint. Nötigungen, deren er sich mit dem Erwachen seines Geisteslebens im Rapport mit der Welt mehr und mehr, je nach seinem Horizont und seiner Willensrichtung, unter Umständen nur so bewußt wird, daß er sich für oder wider sie entscheidet. Entscheidet er sich wider sie, so wird, wie die Erfahrung lehrt, auch ihre erkenntnismäßige Schätzung seinerseits eine andere. Ihre adäquate Erfassung kann auch sonst mannigfach durch individuelle oder soziale Umstände gehindert, gemindert oder alteriert werden. Aber die Nötigungen selbst gehören zum Wesen des Menschen. Er kann sie überhören, ignorieren, sich ihnen widersetzen, aber nicht sie dauernd zum Schweigen bringen, nicht aus seinem Bewußtsein auslöschen. Insofern und so verstanden sind sie angeboren, mit ihm geboren, obwohl wir uns ihrer erst bewußt werden im Rapport mit der Welt, also in

[1]) Lee, Anti-Scepticism. Book I, Chapter IV. Conf. Fraser p. 92.
[2]) „. . the truth is, ideas and notions are no more born with us than arts and sciences; though some of them indeed offer themselves to our faculties more readily than others. . . God having fitted men with faculties and means to discover, receive, and retain truths, according as they are employed. The great difference that is to be found in the notions of mankind is, „from the different use they put their faculties to.“ Book I, Chapter III, p. 113.

diesem Sinne auch nicht ohne Erfahrung; nicht ohne Vermittelung, nicht ohne sozusagen mäeutische Dienste der Erfahrung.

Locke dagegen antwortet auf die Frage: Woher stammen alle unsre Darstellungen? mit einem Wort: Aus Erfahrung.[1]) Entweder und überwiegend vermittelst der Sinne von außen auf dem Wege der Sensation[2]) oder vermittelst des inneren Sinnes auf dem Wege der Reflexion von innen, von dem, was in uns ist.[3])

Die Vorstellungen sind entweder einfache oder zusammengesetzte. Bei der Aufnahme der einfachen ist der Verstand ganz passiv. Es steht nicht in seiner Macht, sie willkürlich zu erzeugen oder abzulehnen,[4]) sowenig wie ein Spiegel die Bilder verweigern, ändern oder auslöschen kann, die die Gegenstände vor ihm in ihm verursachen.[5]) Sie sind einfach — „simple“ — in dem Sinn, daß sie unfähig sind, aufgelöst zu werden, während alle zusammengesetzten — „complex“ — Vorstellungen sich auflösen lassen.[6]) Die einfachen kommen entweder durch einen Sinn, etwa Licht und Farben, wie weiß, rot,[7]) oder durch mehrere, z. B. Raum oder Ausdehnung, Gestalt, Bewegung,[8]) oder durch Reflexion allein, wie Denken und Wollen,[9]) oder durch Sensation und Reflexion zugleich, etwa Wohlbehagen oder Mißbehagen, Macht, Existenz, Einheit zustande.[10]) Die zusammengesetzten Vorstellungen entstehen

[1]) „Whence has it all the materials of reason and knowledge? To this J answer, in one word, from experience.“ Book II, Chapter I, p. 122.

[2]) This great source of most of the ideas we have, depending, wholly upon our senses, and derived by them to the understanding, J call sensation,“ p. 123.

[3]) „This source of ideas every man has wholly in himself; . . . as having nothing to do with external objects . . . might properly enough be called internal sense.“ „But as J call the other Sensation, so J call this Reflection“ p. 124, p. 141. „. . . either through the senses by outward objects, or by its own operations when it reflects on them“ p. 142.

[4]) „In this part the understanding is merely passive“ . . . „The simple ideas, when offered to the mind, the understanding can no more refuse to have . . .“ — Chapter I, p. 142. 143 — „nor alter when they are emprinted nor blot them and make ones itself.“

[5]) p. 143. — [6]) p. 145. — [7]) p. 148. Chapter III.

[8]) Chapter V, p. 155. — [9]) p. 159. — [10]) p. 160.

durch Kombination mehrerer einfacher Ideen oder durch Vergleichung zweier einfacher oder zusammengesetzter mit Bezug auf irgend eine andre oder durch Abstraktion.[1])

* * *

„Hat so der Geist in allen seinen Gedanken und Schlüssen kein anderes unmittelbares Objekt als seine eigenen Vorstellungen („ideas“), welche er allein betrachtet oder betrachten kann, so liegt es auf der Hand, daß unsre Erkenntnis, unser Wissen, es mit ihnen ganz allein, ausschließlich zu tun hat.[2])

„Erkenntnis scheint mir daher nichts anderes zu sein als das Innewerden des Zusammenhangs irgend welcher unsrer Vorstellungen („ideas“), ihrer Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung.“[3]) Darin allein besteht sie. Wo dieses Für oder Wider einem Etwas gegenüber, welches uns als unbedingt gewiß erscheint, in Aktion tritt, da entsteht sie. Wenn wir durch den Beweis ganz sicher sind, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind: was tun wir anders als wahrzunehmen, daß Gleichsein zwei Rechten notwendig übereinstimmt mit den drei Winkeln eines Dreiecks und nicht davon zu trennen ist.[4])

Das Für und Wider kann die Identität oder Verschiedenheit, die Verwandtschaft, die Miteinander-Existenz oder den notwendigen

[1]) p. 213: „(1) Combining several simple ideas into one compound one; and thus all complex ideas are made. (2) The second is bringing two ideas, whether simple or complex, together, and setting them by one another . . . (3) The third is separating them from all other ideas that accompany them in their real existence: this is called abstraction: and thus all its general ideas are made.“ Chapter XII, p. 213. 214: „Modes. Substances. Relations“ p. 215.

[2]) Book IV. Chapter I, Fraser vol. II, 167: „. . . it is evident that our knowledge is only conversant about them.“

[3]) p. 168: „. . . the perception of the connexion . . . of any of our ideas.“

[4]) p. 168: „. . . perceive, that equality to two right ones does necessarily agree to, and is inseparable from, the three angles of a triangle?“ — „Necessarily agree“ soviel wie „necessarily connexion.“ Damit erkennt Locke ein Element erkenntnismäßiger Notwendigkeit in dem „agree“ mit der vorausgesetzten „knowledge“. Vgl. p. 167: „Knowledge then seems to me to be nothing but the perception of the connexion of any agreement, or disagreement and repugnancy of any of our ideas.“

Zusammenhang und die wirkliche Existenz betreffen. Von der ersten Art ist der Satz: „Blau ist nicht gelb.“ Von der zweiten: „Zwei Dreiecke auf gleichen Grundlinien zwischen zwei Parallelen sind einander gleich.“ Von der dritten: „Eisen ist empfänglich für magnetische Eindrücke.“ Von der vierten: „Gott ist von wirklicher Existenz.“ [1])

Die intuitive Erkenntnis ist die klarste. Sie nimmt die Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung unmittelbar wahr. Daß ein Zirkel kein Dreieck ist, drei mehr als zwei und gleich eins und zwei ist, das ist an sich klar, wie der helle Sonnenschein.[2]) Von dieser Intuition hängt die Gewißheit und Evidenz all unsrer Erkenntnis ab.[2]) Zur demonstrativen Erkenntnis braucht man Beweise.

Diese schließen den Zweifel nicht aus.[3]) Sie ist nicht so klar wie die intuitive. Die sensitive,[4]) welche von der sinnlichen Wahrnehmung auf die Existenz des Wahrgenommenen außer uns schließt, die Überzeugung von einer objektiven Außenwelt, ist nur Glaube oder Meinung, aber nicht Erkenntnis.[5])

Aber wenn jemand sagt, ein Traum mag diese und alle Vorstellungen auch ohne äußere Gegenstände in uns hervorrufen, so möge es ihm gefallen, auch zu träumen, daß ich ihm antworte: 1. Es ist keine große Sache, ob ich diesen Skrupel beseitige oder nicht. Wenn alles nur ein Traum ist, so sind Schlüsse und Argumente nutzlos, Wahrheit und Erkenntnis nichts. 2. Ich glaube doch, er wird einen recht großen Unterschied dazwischen zugeben, ob er träumt, im Feuer zu sein, oder ob er wirklich darin ist. Will er aber durchaus ein Skeptiker bis zu der Behauptung sein, daß das, was ich wirklich im Feuer sein nenne, nichts als ein Traum sei, und daß wir so nicht gewiß wissen können, ob so

[1]) p. 171: „God is“, „is of real existence“.

[2]) Book IV. Chapter II, p. 176. 177: „. . . forces it self immediately to be perceived, as soon as ever the mind turns its view that way; and leaves no room for hesitation, doubt or examination, but the mind is presently filled with the clear light of it.“ „It is on this intuition that depends all the certainty and evidence of all our knowledge; which certainty every one finds to be so great, that he cannot imagine, and therefore not require a greater.“ p. 177.

[3]) p. 178—184. — [4]) p. 188: „by our senses“.

[5]) p. 185: „. . . is but faith or opinion, but not knowledge, at least in all general truths.“

etwas wie Feuer wirklich außer uns existiert: so antworte ich, daß wir sicherlich finden, gewisse Gegenstände, die wir durch unsre Sinne[1]) wahrnehmen oder wahrzunehmen träumen, haben für uns erfreuliche oder peinvolle Folgen. Diese Gewißheit ist so groß wie unser Glück oder Unglück, über das hinaus wir kein Interesse haben zu wissen oder zu sein. Danach, denke ich, dürfen wir allerdings den zwei früheren Arten von Erkenntnis auch die von der Erkenntnis der einzelnen äußeren Objekte auf Grund der Wahrnehmung und des Bewußtseins, das wir von dem wirklichen Eintritt der Vorstellungen von ihnen haben, hinzufügen und so drei Grade von Erkenntnis statuieren, die intuitive, demonstrative und sensitive, in deren jeder Grade und Wege der Evidenz und Gewißheit verschieden sind.[2]) Intuitiv wissen wir von unsrem eignen Dasein, demonstrativ von Gottes Dasein, sensitiv vom Dasein aller übrigen Dinge innerhalb des Wahrnehmungsbereiches der Sinne.

Doch ist das, was wir nicht wissen, sehr viel mehr als das, was wir wissen.[3]) Sowohl weil unsre Vorstellungen nicht ausreichen, als auch weil wir den Zusammenhang zwischen denen, die wir haben, nicht durchweg zu entdecken vermögen, als auch weil wir unsren Vorstellungen nicht hinreichend nachgehen und sie prüfen können.[4])

Es ist offenkundig, daß unser Geist Dinge unmittelbar nicht kennt, sondern nur durch die Vermittelung der Vorstellungen, die er von ihnen hat. Unsre wirkliche Erkenntnis geht aber nur so weit, als eine Übereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den wirklichen Dingen besteht, und eben diese, wie soll sie sich feststellen lassen? [5])

Darauf antwortet Locke: Die einfachen „Ideen“, die sich der Verstand mit keinen Mitteln selbst erdenken kann, können nur das

[1]) p. 188: „by our senses“.

[2]) Schluß Chapter II, Book IV, Fraser p. 188.

[3]) Chapter III „. . our ignorance . . being infinitely larger than our knowledge.“ p. 212.

[4]) „. . the causes of our ignorance . . first want of ideas, secondly, want of a discoverable connexion between the ideas we have, thirdly, want of tracing and examining our ideas.“ p. 213.

[5]) p. 228: „How shall the mind, when it perceives nothing but its own ideas, know that they agree with things themselves?“ Chapter IV.

Produkt der Dinge selbst in ihrer Wirkung auf unsren Geist sein. Diese einfachen Vorstellungen sind daher keine Fiktionen. Sie stimmen wirklich mit den Dingen selbst überein.[1]) Alle unsre zusammengesetzten Vorstellungen, ausgenommen die der Substanzen, sind gar nicht als Kopien von irgend etwas oder im Vergleich mit der Existenz von irgend etwas als ihrem Original gemeint. Sie können also gar keinen Mangel an irgend einer Konformität leiden, die notwendig wäre zur wirklichen Erkenntnis. Daher die nicht nur gewisse, sondern wirkliche Verläßlichkeit der mathematischen Erkenntnis, sowie der Moral. Unsre moralischen Vorstellungen sind ebensowohl wie die mathematischen, selbst Archetypen, ursprünglich und so adäquate wie vollständige Vorstellungen. Alle Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung, welche wir in ihnen finden mögen, will wirkliche Erkenntnis zuwege bringen, sowohl wie die in mathematischen Figuren.

Unsre zusammengesetzten Vorstellungen von Substanzen sind ursprünglich, Archetypen, außer uns, und hier reicht die Erkenntnis nicht zu. Sofern unsre zusammengesetzten Vorstellungen mit diesen Archetypen außer uns übereinstimmen, insofern ist unsre Erkenntnis der Substanzen wirklich. Wo immer also, rekapituliert Locke seine Stellung, wir der Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung irgendwelcher unsrer Vorstellungen gewahr werden, da ist gewisse Erkenntnis, und wo wir sicher sind, daß diese Vorstellungen mit der Wirklichkeit der Dinge übereinstimmen, da ist gewiß wirkliche Erkenntnis.[2])

Unsre Erkenntnis ist teils notwendig teils freiwillig, weder ganz notwendig noch ganz freiwillig. Wäre sie insgesamt notwendig, so müßte jeder Mensch alles Erkennbare wissen. Wäre sie durchaus freiwillig, so könnten manche ganz auf sie verzichten.[3]) Liebe zur Wahrheit ist notwendig.[4])

Alles Wissen betrifft entweder die Natur der Dinge, die Physik, oder das Soll des Menschen, die Ethik, oder die Mittel

[1]) „All simple ideas are really conformed to things." 229.

[2]) Chapter IV, p. 242. 243. „. . ‚we are sure.' He rests our objective certainty of the ‚reality of things' on faith or trust; and this he takes for granted that we have spontaneously" merkt Fraser II, 243 dazu an.

[3]) Chapter XIII, p. 357.

[4]) Chapter XIX, p. 428.

und Wege, beides zu erlangen und zu verbreiten, die Logik.[1]) Alle drei, „toto coelo verschieden, scheinen mir die drei großen Provinzen der intellektuellen Welt zu sein, ganz gesondert und unterschieden eine von der andren." [2])

So unhaltbar dieser Schlußsatz des „Essay" ist, wie schon Leibniz[3]) angemerkt hat, so bezeichnend ist diese schlechthinige Absonderung der drei Provinzen für Locke. Sein Empirismus, ein erster Anlauf, zu einer Erkenntnislehre in umfassendem Sinn auf Grund der Selbstwahrnehmung zu kommen, von nachhaltigstem Einfluß für die Weiterarbeit in dieser Richtung, verfolgt ein methodisches Interesse, nicht ein prinzipielles. Woran es ihm liegt, ist, über den Weg, auf dem wir erkennen, ins reine zu kommen. In diesem Bemühen steigt er in sich selbst hinab, geht auf Grund dieser Selbstbeobachtung von der Erfahrung[4]) aus und läßt sich von ihr den gesuchten Weg zeigen. Etwa dem Skeptizismus zu dienen, liegt ihm ganz fern, und ebensowenig läßt er sich von ihm leiten.[5]) Ein unbedingt erweisliches physikalisches Wissen setzt Allwissenheit voraus. Locke erkennt den bedingten, den hypothetischen Charakter unsres Wissens an,[6]) aber er

[1]) Chapter XXI, p. 460. 461. Auch „Σημειωτική or the doctrine of signs." p. 461. „The consideration of ideas and words as the great instruments of knowledge . ." „. . logic and critic . ." p. 462.

[2]) p. 463.

[3]) „. . la principale difficulté qui se trouve en cette division des sciences est que chaque partie paraît engloutir le tout." „Voilà vos trois grandes provinces de l'Encyclopédie en guerre continuelle, puisque l'une entreprend toujours sur les droits des autres." „Nouveaux Essais sur l'entendement humain."

[4]) Thomas E. Webb, Prof. in Dublin, nahm ihn indessen als Intellektualisten in Anspruch und protestiert dagegen, daß er seit ein und einem halben Jahrhundert mißverstanden worden sei, „The intellectualism of Locke, an essay" 1887.

[5]) Die drittletzte Gedankenreihe in seiner Schlußschrift: „Von der Leitung des Verstandes" beginnt: „Es gibt Grundwahrheiten, die in der Tiefe liegen, eine Basis, auf der eine große Menge anderer ruht und ihre Haltbarkeit bekommt." „Etwas der Art ist Newtons Entdeckung, daß alle Körper sich untereinander anziehen. Eine solche Grundwahrheit für die Einrichtung der menschlichen Gesellschaft ist unseres Heilandes große Vorschrift, daß wir unsren Nächsten lieben sollen wie uns selbst."

[6]) II, p. 218 „. . having no ideas of the particular mechanical affections of the minute parts of bodies that are within our view and reach, we are ignorant of their constitutions, powers and operations . .".

sieht die Gewißheit der Dinge in der Natur, soweit wir das Zeugnis unsrer Sinne dafür haben, für so groß an, wie unsre Lage sie braucht.

* * *

Er hält die christliche Religion, „wie sie die Bibel enthält, für die vernünftigste Einrichtung der Welt." Seine Schrift „Die Vernünftigkeit des Christentums" 1695, sowie gelegentliche Äußerungen auch in seinem „Versuch über den menschlichen Verstand" und zumal in seiner literarischen Kontroverse mit dem Bischof von Worcester über das Verhältnis der Vernunft zur Religion, ob dieser an einem Placet von seiten jener gelegen sein könne, in der jeder von beiden seine Stellung in drei Schriften vertrat, lassen darüber keinen Zweifel.

Als Kommissionär des Handels und der Kolonien seit 1695 nahm er asthmatischer Beschwerden wegen, die ihm nur einige Sommermonate in London zuzubringen ermöglicht hatten, 1700 den Abschied. Der König wünschte ihn zu erhalten mit der Erlaubnis, auf dem Lande zu leben. Locke erwiderte, sein Gewissen gestatte ihm nicht, ein Amt mit 1000 Pfund zu behalten, ohne die Pflichten zu erfüllen.

Über seinen Charakter lauten die Urteile in hohem Grade günstig. Verläßlich in seinen Zusagen, vorsichtig in seiner Empfehlung anderer, fleißig und tätig, auch im Garten, erging er sich gern in der Natur, liebte Gesellschaft, auch die von Kindern, lebte bei mäßiger Gesundheit diät und trank nur Wasser.

Da ihm die Londoner Luft nicht zuträglich war, zog er sich aus der Stadt aufs Land nach Oates in der Grafschaft Essex auf das Gut des Grafen Francis Masham zurück, dessen Familie ihn auf das Liebreichste aufnahm. Er konnte ganz nach Belieben leben und seinen Studien obliegen: die letzten 14 Jahre seines Lebens.

1704 nahmen seine Kräfte zusehends ab. Am Tage vor seinem Tode war Lady Masham allein an seinem Bett. Er ermahnte sie, diese Welt nur als die Vorbereitung für eine bessere anzusehen. Er habe lange genug gelebt und danke Gott, daß er

„. . how disproportionate our knowledge is to the whole extent even of material beings . ." cf. p. 221. 223. 262. 349.

in seinem Leben so glücklich gewesen sei. Dennoch erscheine es ihm als eine reine Eitelkeit. Am andern Morgen hatte er sich in seinen Lehnstuhl im Studierzimmer bringen lassen. Lady Masham las leise in den Psalmen. Er bat, es laut zu tun; und er schien aufmerksam. Bald darauf verschied er.

Auch das ist psychologisch bedeutsam für seinen eigenen Wert und die Beurteilung seiner Arbeit wie der Gedankenreihen, in denen sie verlief, daß und wie er sich selbst seine Grabschrift lateinisch verfaßte:

„Steh Wanderer! Hier liegt Johann Locke. Du fragst, was er gewesen? Er antwortet: Er hat mit seinem bescheidenen Maße zufrieden gelebt. In den Wissenschaften aufgewachsen, wollte er nur der Wahrheit dienen. Das lerne aus seinen Schriften. Sie werden's dir getreulicher sagen, als die verdächtige Lobrede eines Grabsteins. Hat er überhaupt Tugenden gehabt, sie genügten ihm nicht, um sie dir als Muster hinzustellen. Seine Fehler? Mögen sie mit ihm begraben sein. Du verlangst nach einem Vorbild des Lebens? In den Evangelien hast du es. Nirgends da ein Vorbild des Lasters, aber wohl ein Vorbild des Sterbens, gesegnet in dieser und in jener Welt.

Geboren den 29. August 1632,
Gestorben den 28. Oktober 1704.

Dies sagt diese Tafel, die selbst bald vergehen wird." —

Seine These: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu" ergänzte Leibniz durch den Zusatz: „nisi ipse intellectus".

Der Sensualismus dagegen ging nach der andren Seite über sie hinaus.

* * *

Locke hatte der Sinneswahrnehmung als der Grundlage des Naturerkennens, der Sensation, ausdrücklich eine innere Wahrnehmung als Grundlage der Selbsterkenntnis, die Reflexion, gegenübergestellt. In ihr erweitert der Geist vermöge der ihm eigentümlichen Fähigkeiten und Gesetze die Eindrücke der Außenwelt auf die Sinne und verarbeitet sie zu allgemeinen Begriffen und Folgerungen.

Locke hatte so die äußere und die innere Erfahrung zur Basis alles menschlichen Denkens und Wissens gemacht. Dagegen sucht Etienne Bonnot de Mably de Condillac aus der äußeren

Wahrnehmung als einziger[1]) Erkenntnisquelle[2]) alle Vorstellungen abzuleiten. Er verwirft nicht nur die angeborenen Ideen, sondern auch alle angeborenen geistigen Anlagen und Fähigkeiten. So wird er der Begründer des in Frankreich und England einflußreich gewordenen Sensualismus, ohne indessen etwa dem Materialismus zu huldigen. Diesen lehnt er direkt mit der Motivierung ab, daß die Materie ausgedehnt sei und teilbar, während das Empfinden ein einheitlich einfaches Seelenwesen voraussetze.

Alles Vorstellen und Denken sieht er für ein nur abgeschwächtes Empfinden, die Funktionen des Denkens nur für abgeleitete und durch Übung vervollkommnete Arten desselben an[3]) und führt alle Verstandestätigkeit auf den Erwerb des Sprechens zurück.[4])

Das ganze Gebiet der Psychologie beschränkt sich[5]) so an-

[1]) „Essai sur l'origine des connaissances humaines." „Ouvrage où l'on reduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain. 1746. Tome I. II.

[2]) „Les sens sont la source de nos connaissances: les différentes sensations, la perception, la conscience, la reminiscence, l'attention et l'imagination, ces deux dernières considérées comme n'étant point encore à notre disposition, en sont matériaux: la mémoire, l'imagination dont nous disposons à notre gré, la reflexion et les autres opérations mettent ces materiaux en oeuvre: les signes auxquelles nous devons l' exercise de ces mêmes opérations, sont les instruments dont elles se servent; et la liaison des idées est le premier ressort qui donne le mouvement à tous les autres." II, p. 291.

[3]) „Ce sont les plaisirs et les peines comparées, c'est à dire nos besoins, qui exercent nos facultés." Oeuvres de Condillac. Tome III. „Traité des Sensations." Paris. An IX (1801) p. 414.

[4]) Er beruft sich auf M. Warburthon „Essai sur les Hiérogl." p. 48: „car tout le monde convient que la langage n'est point inné," und berichtet, wie er sich das Sprechen durch die Bedürfnisse des täglichen Lebens entstanden denkt „Essai . ." II, Chapitre I, p. 4: „Le langage d'action et celui des sons articulés considérés dans leur origine": „Il n'etait que l'effet des circonstances où ils" (les hommes) „se trouvaient" p. 5. Vgl. auch I, Chap. IV: „Que l'usage des signes est la vraie cause des progrès de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire p. 65 ff.

[5]) „. . les suppositions que j'ai faites . . prouvent . ., que toutes nos connaissances viennent des sens, et particulièrement du toucher, parce que c'est lui qui instruit les autres" Traité p. 410. „. . que nos connaissances et nos passions sont l'effet des plaisirs et des peines qui accompagnent les impressions des sens" p. 411.

gesehen auf Sinneseindrücke und mehr oder weniger zusammengesetzte Umbildungen von solchen „sensations transformées".

Das Seelenleben bereichert und vervollkommnet sich durch die einzelnen Sinne und erreicht seinen Höhepunkt in dem Ich als dem Ergebnis aller Sensationen, die es gehabt hat.

Er, der Abbé von Mureaux und als solcher Instruktor des Infanten von Parma, nachmaligen Herzogs Ferdinand, beschreibt in dem zitierten „Traité" an einer fingierten Statue, wie er sich das denkt. Zunächst läßt er sie auf den Geruchssinn beschränkt sein und prüft, wie weit sie damit kommt. Die gleiche Probe stellt er vom Gehörssinn allein aus an, dann von beiden zugleich, vom Geschmack allein und von ihm in Verbindung mit Geruch und Gehör, vom Gesicht allein und von ihm mit den drei bisher verhandelten. Ein Urteil über die Außendinge enthalten sie nicht. Das hat nur der Tastsinn. So wird er zuerst allein Gegenstand der Betrachtung, dann wie er die übrigen Sinne in dieser Beurteilung unterweist, und handelt endlich von den Bedürfnissen, der Betriebsamkeit und den Ideen eines Menschen, der alle Sinne hat und sich erinnert, wie er allmählich nach und nach den Gebrauch seiner Sinne erlangt hat.

„Indem wir ihr nach und nach neue Sinne gaben, haben wir gesehen, wie sie Wünsche bildete, Erfahrung gewann, sie zu regulieren oder ihnen gerecht zu werden, und von Bedürfnissen zu Bedürfnissen, von Kenntnissen zu Kenntnissen, von Vergnügen zu Vergnügen fortzuschreiten. Nichts hat sie auf anderem Wege erlangt. Warum soll es nicht mit dem Menschen ebenso sein?"[1])

Warum nicht? Weil die Statue eben eine Fiktion ist und ihr allmähliches Erwachen in dem beschriebenen Zusammenhange mit den Sinnen desgleichen. Das wirkliche Leben entspricht ihr nicht. Der Geist des Menschen kann umnachtet sein, auch wenn er seine fünf Sinne vollzählig und unverkümmert hat; und er kann sehr erleuchtet sein, auch wenn ihm der eine oder andre seine Dienste versagt. Er kann konzentriert und konsequent denken, auch wenn eine leibliche Depression die Funktionierung seiner Sinne beeinträchtigt. Auch kann eine solche Konzentration, ein geistiges Bei der Sache Sein, inzwischen erfolgende Sinneseindrücke sehr bis zu einem gewissen Grade abschwächen.

[1]) „Traité des Sensations" p. 415.

Mit Condillac betrachtet der Genfer Naturforscher und Philosoph Charles de Bonnet, der durch ein Augenleiden an der Fortsetzung seiner mikroskopischen Beobachtungen[1]) gehindert sich psychologischen Forschungen zuwandte und am 20. Mai 1793 auf seinem Landgut Genthod am Genfer See starb, die Empfindung als Reaktion gegen die äußere Einwirkung. Alle Vorstellungen leitet er von Sinnesempfindungen[2]) ab, welche er in der Seele durch Oscillation der Gehirnfibern[3]) entstehend denkt. Auch alle von ihr ausgehenden Bewegungen gelten ihm als nicht anders veranlaßt.[4]) Wie freilich das Gehirn auf die Seele wirke oder diese auf jenes, will er damit nicht erklärt haben, der Vorgang selbst bleibe ein Geheimnis. Um so gewisser ist ihm die Seele.[5]) Aber, obzwar selbst immateriell,[5]) sei sie ohne

[1]) U. a. über Atmen der Raupen und Schmetterlinge. „J'ai entrepris d'étudier l'homme, comme j'ai étudié les insectes et les plantes. L'esprit d'observation n'est point borné à un seul genre. . . .“ „Je suis plein de respect pour les grands hommes qui m'ont précédé dans cette carrière difficile . . . . mais je ne puis que regretter qu'ils ne se soient pas occupés davantage de la méchanique de nos idées.“ „Essai analytique sur les facultés de l' âme.“ „Collection complète des oeuvres de Charles Bonnet. Tome VI, 1782 à Neuchatel. Préface p. VII.

[2]) „Tous les philosophes conviennent aujourdhui que nos idées tirent leur origine des sens: j'ai donc dirigé mon attention de ce côté-là“ p. VIII.

[3]) „J'étudié ce qui se passe dans l'organe, lorsqu'il transmet à l' âme l' impression des objets. J' ai tâché de decouvrir les rapports qui lient les fibres sensibles, et les résultats de ces rapports“ p. VIII.

[4]) Der gründlichste und tiefste Vertreter der „beobachtenden Methode, die Locke bei dem Verstande und unsre Psychologen in der Erfahrungs-Seelenlehre befolgt haben“, im 18. Jahrhundert in Deutschland, Prof. der Philosophie in Kiel Johann Nicolas Tetens „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“ 2 Bände. I, 1777. Vorrede S. VIII sieht den Mittelpunkt der Bonnetschen Lösung in der Hypothese, die die Seele und ihr organisiertes Gehirn in einer solchen Beziehung darstellt, die das Wasser zu seinem Gefäß hat, nur mit dem Zusatz, das Gefäß verändere seine Figur sehr leicht, behalte aber von jedweder seiner vorigen Formen eine Leichtigkeit, solche wieder anzunehmen.

[5]) „. . nous sommes conduits à admettre qu'il est en nous quelque chose qui n' est pas matière, et à qui appartiennent le sentiment et la pensée. Nous nommons cette chose une âme, et nous disons que l'âme est une substance immatérielle, pour désigner l'opposition que nous remarquons entre les facultés et les propriétés de la substance matérielle.“ p. XXI. cf. „Principes philosophiques sur la cause première et sur son effet“ mit dem Motto gen. I, 31 „Et vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.“ Quatrième partie. Des lois de l'homme. Chapitre I. Tome VIII, p. 179: „L'homme est un être mixte. Il tient par son corps aux substances matérielles; par son âme aux substances spirituelles.“

„L'homme sent qu'il existe, et la simplicité de ce sentiment tout-a-fait inexplicable par les propriétés de la matière, nous conduit à penser qu' il est une modification d'une substance qui n' est point matière.“

[1]) Er hat die Hypothese vorgetragen in seiner „Palingénésie philosophique“. Part. VII, Chap. IV und kommt darauf zurück in seinem „Recueil de divers passages de Leibniz sur la survivance de l'animal“ Tome VIII, p. 251: „Ce n'est point ce corps organisé . . qui est détruit par la mort, auquel l'âme est immediatement unie: c'est un autre corps logé dès le commencement dans celui-là, et qui en est essentiellement distinct.“

[2]) „Ces deux substances ne nous offrent rien de commun; et pourtant elles sont unies, et l'homme résulte de leur union. Nous devons renoncer à pénétrer ce mystère: l'âme ne peut se connaître elle-même; elle ne connait que par le ministère des sens; et comment des sens matériels lui donneraient-ils la perception d'elle-même? Elle ne juge que dans le rapport à ses sens. Nons n'appercevons donc des deux côtés que des effets, des resultats; et les principes, le comment, restent enveloppés dans une nuit profonde“ p. XXI.

einen Leib nicht imstande zu denken. Sie könne daher nur in Verbindung mit einem neuen, wenn auch noch so feinen Leib fortleben.[1])

Bleibt es aber ein „Geheimnis,[2]) wie das Gehirn auf die Seele wirke“, so letztlich auch, wie die Vorstellungen entstehen und ob sie sich ausschließlich aus Sinnesempfindungen ableiten lassen. Freilich erwacht und entfaltet sich unser Geistesleben nur im Rapport mit der Welt, die Eindrücke von außen sind dazu nicht zu entbehren. Sie tun dabei gewissermaßen mäeutische Dienste. Es könnte überhaupt nicht zu Vorstellungen in uns kommen ohne Sinneseindrücke. Aber daß es von den Sinneseindrücken zu Vorstellungen kommt, dazu reicht, soweit wir sehen, die Sinnesempfindung eben nicht aus.

Tatsache ist, daß wir in diesem unsren Dasein ohne Rapport mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt weder zum Bewußtsein noch zum Selbstbewußtsein und eben damit überhaupt zu einer Erkenntnis so wenig wie zu einer Vorstellung kommen. In diesem Sinne gibt es für uns also keine Vorstellungen, sowie überhaupt

keinen Akt des Bewußtseins vor aller Erfahrung, und zwar vor aller Erfahrung der Außenwelt und keine ohne sie. Die sinnliche Erfahrung ist die conditio sine qua non aller Erkenntnis für uns und aller Vorstellung, gleichviel ob sie in uns latente Potenzen auslöst oder entbindet, ob sie uns allerlei Eindrücke zuführt, an denen unser Bewußtsein erwacht. Immer ist es im eigentlichen Sinne ein Rapport, eine Wechsel- und gegenseitige Beziehung zueinander, in der es in uns zur Erkenntnis kommt. Das will sagen, alle Eindrücke der Welt würden von uns nicht perzipiert werden können, wenn wir nicht perzeptionsfähig wären.

Der Anblick der Landschaft im Lenz würde der Anblick von Farbenpunkten sein, etwa wie die Palette des Malers sie zeigt, auf der er seinen Pinsel probend versucht, wenn nicht unser Verstand die Eindrücke ordnete und zu einem Gesamtbild erfaßte. Die Vorstellung einer Frühlingslandschaft entsteht also nicht schon und noch nicht allein durch den Gesichtssinn, sondern erst unter der geistigen Mit- und Wechselwirkung des wahrnehmenden Subjekts. Es gibt keine Vorstellungen für ein Menschenkind ohne diese. Aus den Sinneseindrücken allein lassen sie sich nicht ableiten. Aber ohne solche entstehen sie ebensowenig.

* * *

Über diese sachlichen Erörterungen hinaus im materialistischen Interesse ging der ursprünglich für das Finanzfach vorbereitete, seit 1738 noch in jungen Jahren Inhaber des einträglichen Postens eines Generalpächters, bald aber von ihm wieder zurückgetretene Claude Adrien Helvétius. Von Hause aus pfälzischer Familie fand er im sogenannten Holbachschen Klub unter den Schriftstellern, die sich im Hause des deutschen Barons Holbach in Paris zu versammeln pflegten, sein Genüge in zerstörendem Eifer. Sein Buch „Vom Geist“,[1]) zu dessen Konzeption er sich

[1]) „De l'esprit“ Paris 1758. „J'ai cru qu'on devait traiter la morale comme toutes les autres sciences, et faire une morale comme une physique experimentale“ Tome I, 1794. Préface p. 5. 6.

„Nous avons en nous deux facultés. . . L'une est la faculté de recevoir les impressions différentes que font sur nous les objets extérieurs: on la nomme sensibilité physique. L'autre est la faculté de conserver l'impression que ces objets ont fait sur nous: on l'appelle

durch Lockes „Versuch über den menschlichen Verstand“ hatte anregen lassen, wurde als staats- und religionsgefährlich auf Befehl des Parlaments 1759 verbrannt, während sein zweites „Vom Menschen, seinen intellektuellen Fähigkeiten und seiner Erziehung“ [1]) erst nach seinem Tode erschien.

Bei ihm schlägt der Sensualismus in Materialismus um.[2]) Der Eindruck äußerer Gegenstände auf unsre Sinne ist es, auf den er alle unsre Vorstellungen zurückführt.[2]) Von da aus sieht er sich zu dem Schluß berechtigt, daß die Materie das Ewige ist, sowie zu dem weiteren, daß Eigenliebe und Selbstsucht die einzigen Triebfedern menschlicher Tätigkeit sind. In der Verbindung dieses Triebes nach sinnlicher Lust und wider sinnliche Unlust mit dem öffentlichen Nutzen erkennt er den wahrhaft guten Menschen. Wer sich selbst so nützt, daß er andren nicht schadet, vielmehr ihr sinnliches Wohlsein befördert, der erfüllt das Maß der Sittlichkeit. Gut nennt er, was den Interessen aller entspricht. Da es unmöglich ist, so zu handeln, gibt es nur der Nation gegenüber Verdienst oder Vergehen. Nur die Erziehung bedingt ein Mehr oder Minder der Selbstliebe. Im Grunde ist sie allen Menschen angeboren und von Hause aus bei allen gleich. Dem Staat liegt es ob, ein Eigentum für alle zu ermöglichen, die Ausbeutung einzelner einzuschränken, die Arbeitszeit herabzusetzen, die Bildung zu verbreiten. Helvetius selbst wird eine wohltätige, liebenswürdige und zartfühlende Art im persönlichen Verkehr nachgerühmt.

mémoire; et la mémoire n' est autre chose qu'une sensation continuée, mais affaiblie.“ p. 12.

„Si ces deux facultés sont des modifications d'une substance spirituelle ou matérielle“ (p. 15), „nulle opinion en ce genre n'est susceptible de demonstration“ (p. 16). „Je dis que la sensibilité physique seule produit toutes nos idées“ p. 18. „Tout se reduit à sentir“ p. 20. Je conclus que tout jugement n'est qu'une sensation“ p. 23. „. . juger est sentir“ ibidem. „Il resulte que dans l'homme tout se réduit à sentir“ p. 24.

[1]) „De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation“ London 1772. 2 vol. In der Vorrede heißt es: „Si je ne renonce point aux principes que j'ai établis dans le livre de l'Esprit, c'est qu' ils m' ont paru les seuls raisonnables, les seuls, depuis la publication de mon livre, que les hommes éclairés aient assez généralement adoptés.“ Oeuvres. Tome I, p. 5. 1794. Aux Deux-Ponts.

[2]) Vgl. Anm. 1 S. 36.

Seine Vorrede zu dem verbrannten Buche „De l'esprit" ist gewinnend bescheiden. „Wenn ich mich getäuscht habe und wenn wider mein Wissen einige meiner Prinzipien dem öffentlichen Interesse nicht zuträglich sind, so ist das eben ein Irrtum meines Geistes, aber nicht meines Herzens, und ich erkläre im voraus, daß ich sie mißbillige." [1]) „Unter den Eigenschaften der Menschen schätze ich keine höher als die Erhebung der Seele, die sich der Lüge weigert." [2])

Seine Methode, von der als solcher er mit Grund erwartet, daß sie den allgemeinen Interessen und der Erfahrung entspricht, ist, von den Tatsachen auf ihre Ursachen zurückzugehen.[3]) Als allgemein und bestimmt anerkannte Tatsache gilt ihm [4]) so gut wie mir, daß wir in uns zwei Fähigkeiten haben, sowohl die, die verschiedenen Eindrücke zu empfangen, welche die äußeren Gegenstände auf uns machen, als auch die, den Eindruck, den sie auf uns gemacht haben, festzuhalten: das Erinnerungsvermögen, das Gedächtnis. Ja wohl! Das Gedächtnis ist eine Tatsache. Darüber sind wir einig, und kein Verständiger wird und kann sie bestreiten. Denn auf ihr beruht unsre Erziehung, unsre Bildung, unsre Geistesarbeit auf allen ihren Gebieten, unser Verkehr miteinander und der Völker untereinander, alle Kultur von ihren frühsten Ansätzen an: ohne Gedächtnis gäbe es keine Kontinuität, keinen Zusammenhang des Später mit dem Früher und damit keinerlei fortschreitende Bewegung im gesamten geschichtlichen Leben.

Diese so unbestrittene wie unbestreitbare Tatsache, daß der Mensch ein Gedächtnis hat, hindert mich, mit Helvetius zuzugeben, „daß sich im Menschen alles auf Wahrnehmen beschränkt." [5]) Freilich setzt die Erinnerung die Wahrnehmung voraus, aber daß sie gar „nichts andres sei als eine fortgesetzte Wahrnehmung", [6]) nur eine abgeschwächte, trifft eben nicht zu. Denn die Wahrnehmung ist vorüber, ob als ein einmaliger oder wiederholter Akt passiert, das Erinnerungsbild hat sie überdauert,

[1]) Oeuvres. Tome I, 1794. p. 6.

[2]) p. 10.

[3]) „C'est par les faits que j'ai remonté aux causes" p. 5.

[4]) p. 12.

[5]) „que dans l'homme tout se reduit à sentir" p. 24.

[6]) „. . n'est autre chose qu'une sensation continuée, mais affaiblie" p. 12.

und nur solange es in unsrem Bewußtsein haftet als ein den Wahrnehmungsakt zeitlich überdauerndes, heißt es so.

Freilich wirkt die Wahrnehmung im Gedächtnis nach, aber gerade das ist die Pointe, daß sie nachwirkt und wir uns ihrer erinnern, ohne daß sie selbst erneuert wird. Die Erinnerung ist ein Akt, der die Wahrnehmung voraussetzt, aber nicht nur durch sie bedingt wird. Wann, wo und wie sie wieder über die Schwelle unsres Bewußtseins tritt, dabei spielt der der Vergangenheit angehörige Sinneseindruck keine andre Rolle, als daß es ohne ihn diese Erinnerung überhaupt nicht geben würde. Darüber hinaus ist er bei dem Wiedererwachen, bei dem Sicherinnern des Subjekts unbeteiligt.

Die Erinnerung tritt auf ohne eine gleichzeitige sinnliche Wahrnehmung. Unter Umständen mit voller Frische ohne alle Abschwächung, ohne daß wir den Anlaß anzugeben vermögen.

Es „fällt" uns etwas „ein", was unsrem Gedächtnis längst entschwunden schien. Wir erfahren dadurch erst selbst, daß wir's noch hatten. Wie hatten wir's inzwischen? Wir hatten es in der ganzen Zwischenzeit von dem Wahrnehmungsakte an, der die Erinnerung erst überhaupt ermöglichte, ohne erneuerte Sinneseindrücke. Nicht als fortgesetzte Sensation, als fortgesetzte sinnliche Wahrnehmung, sondern als zeitlich von ihr getrenntes Erinnerungsbild.

Und dieses Erinnerungsbild reiht sich ein in den ganzen Vorrat von Erinnerungsbildern, die es in der Welt in uns bereits vorfindet, ergänzt und gleicht aus, regt an und kommt dem Ganzen irgendwie zugute oder wird doch ein Moment in dem geistigen Horizont, wenn nicht in der geistigen Art des betreffenden Menschen. Mit den Sinneseindrücken erklärt sich das nicht und läßt sich auch nicht auf sie reduzieren.[1]) Die Tatsache der den Moment des Sinneseindruckes überdauernden Erinnerung an ihn, ihre Eingliederung in unser Geistesleben und ihre Bedeutung für dasselbe widerspricht dem Verständnis und der These, die Helvetius vertritt.[1])

* * *

[1]) „Cette capacité n'est que la sensibilité physique même: tout se reduit donc à sentir." . . . „La nature nous présente des objets; ces objets ont des rapports avec nous et des rapports entre eux; la connaissance de ces rapports forme ce qu'on appelle l'Esprit" p. 20.

In den Tagen der Revolution führte einer ihrer Anhänger, der Verfasser des Tagebuchs über Mirabeaus Krankheit und Tod,[1]) der ihm das Material für seine Reden über öffentliche Erziehung verdankte und in seinen Armen starb, Pierre Jean George Cabanis, seit 1794 Professor an der Klinik der medizinischen Schule in Paris, das ganze Geistes- und Seelenleben des Menschen auf die Nerven zurück.[2]) In dem Denken sieht er eine Funktion des Gehirns, das Gedanken absondere, wie die Leber Galle, und schreibt der Medizin[3]) eine große Verläßlichkeit zu.

Vor ihm hatte Julien de la Mettrie als Arzt im Regiment des Herzogs von Grammont während einer Erkrankung die Beobachtung zu machen geglaubt, daß die geistige Kraft, welche man Seele nenne, mit dem Körper abnehme und schwinde, und die „Naturgeschichte der Seele“[4]) geschrieben. Der Anstoß, den man an ihr nahm, kostete ihm seine Stelle als Militärarzt.

---

[1]) „Journal de la maladie et de la mort de Mirabeau“ 1791.

[2]) „Considérations generales sur l'étude de l'homme et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et morales“ in den Mém. de l'institut . . an IV T. I et an VI T. IV. P. J. G. Cabanis, membre de l'institut national sénateur, „Rapports du physique et du moral de l'homme“ Paris 1802. Nouvelle Edition par Cerise 1843. „On ne trouvera point encore ici ce qu'on avait appelé longtemps de la métaphysique: ce seront de simples recherches de physiologie, mais dirigées vers l'étude particulière d'un certain ordre de fonctions“ p. 54. „Les nerfs sont le siége particulier de la sensibilité“ p. 98.

„. . les nerfs sont les organes de la sensibilité“; „de la sensibilité seule dépend la perception qui se produit en nous de l'existence de nos propres organes et de celle des objets extérieurs“; „tous les mouvements volontaires ne s'écutent pas seulement en vertu de ces perceptions qu'elle nous procure, et des jugements que nous en tirons, mais encore que les organes moteurs, soumis aux organes sensitifs, sont animés et dirigés par eux; tous les mouvements indépendants de la volonté, ceux dont nous n'avons point la conscience, ceux dont nous n'avons même aucune notion, en un mot, tous les mouvements quelconques qui font partie des fonctions de l'économie animale, dépendent d'impressions reçues par les diverses parties dont les organes sont composés, et ces impressions de leur faculté de sentir“ p. 99. 100.

[3]) „Du degré de certitude de la medicine.“

[4]) „Histoire naturelle de l'âme“. Haag 1745: „Seele und Körper sind zusammen und in demselben Augenblick gebildet worden.“

Die Schrift wurde als materialistische und atheistische verbrannt. Eine andre gegen die Ärzte gerichtete[1]) nötigte ihn selber zur Flucht. Aus den Niederlanden, wohin er sich von Frankreich begeben hatte, vertrieb ihn eine neue „Der Mensch eine Maschine“,[2]) bis er endlich bei Friedrich dem Großen als dessen Vorleser und Mitglied der Akademie die letzten Jahre seines kurzen Lebens[3]) ein willkommenes, ihn würdigendes Asyl fand.“[4]) Auch neuere Stimmen haben sich seiner angenommen und sind für eine Korrektur der landläufigen Meinung in gerechterem Sinne eingetreten: Du Bois-Reymond,[5]) Friedrich Albert Lange[6]) u. a.

Aber allerdings die Sinne sind seine „einzigen Philosophen“.[7]) Alle Erkenntnis führt er auf sie zurück. Von den Organen hängt die Seele wesentlich ab. Mit ihnen bildet sie sich, wächst sie und — nimmt ab.[7])

Seele ist nur ein Name für das Gehirn, den denkenden Teil unseres Körpers. Wie dieser motorische Muskeln hat, so habe das Gehirn Denkmuskeln. Wir sind besser organisiert. Darauf allein beruht unser Vorrang vor der Tierwelt. Wie wir sind, ist nicht unsre Sache, nicht unser Verdienst oder unsre Schuld. Wir sind, wie wir sind, von Natur. Die Notwendigkeit bedingt es. Aus ihr nur datiert es, was für eine Maschine wir sind.[2])

---

[1]) „La politique du médécin Machiavel“ Amsterdam 1746.

[2]) „L'homme machine“ Leiden 1848.

[3]) 1709—1751.

[4]) Dem am 11. Nov. 1851 in Berlin Gestorbenen schrieb Friedrich II. 1853 eine „Éloge“ und ließ 1851 seine Werke „Oeuvres philosophiques“ in 2 Bänden herausgeben.

[5]) „La Mettrie“ Rede. Berlin 1875: „Nach alledem haben wir uns La Mettries als eines unsrer Vorgänger nicht so sehr zu schämen.“ Was er meint und vorträgt, ist „in oft sehr würdige und maßvolle Sprache gekleidet, was heute jeder Philosoph und Naturforscher als eine gleich jeder anderen zweifelhafte, doch von gewissem Standpunkt aus berechtigte Weltanschauung gelten läßt, nichts als was man neuerlich im Gegensatz zur dualistischen Weltansicht als moderne Lehre oder Monismus schlechthin zu bezeichnen begann.“ 18. 25. 26. 32. Weniger radikal als Mechanisten von heute.

[6]) „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart“ 1866—1898. 6 Auflagen.

[7]) Vgl. Note 4 S. 40.

Das hindert ihn aber nicht, dieser Welt von „Maschinen" Aufgaben zu stellen und Ziele zu stecken. Sein Buch will das Glück der Menschheit befördern. Er sieht es darin, daß die Religionskriege aufhören und ganz unmöglich werden. Das werde nicht eher geschehen, als bis der Atheismus allgemein zur Herrschaft komme. Dieses Zukunftsbild ist sein Eldorado.

* * *

Was die Psychologen Selbstliebe, Zuneigung, Abneigung nennen, sieht der Pfälzer Paul Heinrich Dietrich Freiherr von Holbach[1]) für gar nichts anderes an, als was in der Sprache der Physiker Trägheit, Attraktion und Repulsion heißt. Der Mensch gilt ihm als ein physisches Wesen, seine moralische Natur nur als eine Seite der physischen.[2])

Was allein existiert, ist die Materie mit der ihr wesenseigentümlichen, unabtrennlichen, nicht erst mitgeteilten Bewegung.[3]) Nur sie zeigt die Welt immer und überall zusammen, Materie und Bewegung, Materie in Bewegung, als Anziehung oder Abstoßung. Sie regiert, wenn man von notwendigem Geschehen so sagen dürfte. Es gibt so wenig Motive wie Zwecke. Es geht alles von selbst seinen Weg. Wir sind es selbst, die uns in Leib und Seele verdoppeln und zur Welt einen Gott hinzudenken. Wer einmal dahintergekommen und sich darüber klar geworden sei, der werde weder von Hoffnungen betrogen noch von Furcht gequält und lebe glücklich in der Gegenwart. Mit dieser Überzeugung ist es Holbach voller Ernst gewesen. Er zweifelte nicht daran, daß diese Welt- und Lebensanschauung, konsequent durchgeführt, wohltätig wirken müsse.

Nicht gegen seinen Vorteil brauche der Mensch zu handeln. Die Gesellschaft stehe sich am besten, wenn jeder ihn verfolge. Da das den eigenen Neigungen entspreche, so werde die Folge sein,

[1]) „Système de la nature". London 1770. 2. Bände. Das Buch erschien unter dem Namen des 1760 verstorbenen Akademikers Mirabeau und umfaßt Anthropologie und Theologie. Diderots Schriften, vielleicht auch Manuskripte von La Grange haben ihm dabei Dienste geleistet.

[2]) „. . la morale universelle chimérique . . l'opinion . . des sentiments moraux innés" Tome I 1820. sect. 1 chap. 1, 3. —

[3]) „. . que la nature doit se mouvoir elle-même et par ses mouvements divers être capable, sans secours étrangers, de produire tous les effets, que nous voyons" II. part. chap. VI. Londres 1770 p. 170.

daß Strafen immer seltener nötig würden. Aber auch die wenigen haben nicht mehr den Sinn, Vergeltung an Menschen zu üben, die nicht so hätten handeln brauchen und sollen, an freien, verantwortlichen Wesen. Das sind sie nicht. Sie extravagieren so notwendig, wie der Fluß, der aus seinen Ufern tritt, die angrenzenden Äcker überschwemmt und schädigt. Wie man ihn verständigerweise zum Schutz der Umgebung eindämmt, so, lediglich aus diesem Grunde und in diesem Interesse, verhänge man Strafen über den, der durch sein Verhalten die Wohlfahrt der Gesellschaft beeinträchtigt.

Baron Holbach hat diesen Gedanken und ihrer Verbreitung sein Leben gewidmet, sein Vermögen geopfert und verwandten, dafür interessierten Geistern sein gastfreies Haus geöffnet. Er hielt dies „Système"[1]) für Wahrheit, und es lag ihm an den praktischen Konsequenzen — zugunsten der Menschheit.

Freilich widersprach er damit ihm und augenscheinlich sich selbst. Denn dies lebenslange uneigennützige Bestreben sollte und wollte doch eben einen Zustand in der Menschenwelt herbeiführen, der sich nicht von selbst einführte, nicht von selbst ergab, nicht notwendig eintrat. Gäbe es weder Motive noch Zwecke, dann hätte sein Bemühen gar keinen Sinn gehabt. Sein Motiv war ja eben, zugunsten der Mitwelt zu verbreiten, was er für gut hielt, und sein Zweck, zu beseitigen, was nach seinem Urteil schädliches Vorurteil ist.

So gewiß sein ganzes Leben in diesem vermeintlich menschenfreundlichen Zuge aufging und dieser Beweggrund alle Anerkennung verdient: so gewiß war damit von ihm selber sein „Système" gerichtet und so unbewußt wie ungewollt — widerlegt.

Läßt sich überdem ein solches Motiv und seine fortgesetzte Verfolgung physisch schlechterdings nicht erklären, so nicht einmal das künstliche Eindämmen des Flusses. Das naturnotwendige Geschehen ist schon damit durch die Initiative des Menschen, seinen Verstand und seinen Willen durchbrochen. Selbst dieses zur Illustration der neuen empfohlenen Strafmethode von ihm selbst gewählte Beispiel, indem der Mensch von sich aus den natürlichen Lauf des Geschehens aus Gründen vernünftiger Er-

[1]) Der volle Titel lautet: „Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral".

wägung und vorsorglichen Schutzes nach seinen Gedanken korrigiert, rektifiziert und dazu immer neue Wege einschlägt, ja indem er so auf den verschiedensten Gebieten, man kann sagen, täglich und stündlich, seitdem es eine Kultur gibt, verfährt und diese eben so behauptet und erweitert, beweist, daß bewegte Materie nicht das einzig Existierende ist. Der Mensch übt einen fortgehend wirksamen Einfluß in Verwertung der Naturkräfte und -gesetze auf diese Bewegung aus. Die ununterbrochen fortschreitende Kultur ist des unübersehbarer Zeuge.

Aber auch die „Humanität", aus der Holbach Materialist ist, war weder ein Produkt der bewegten Materie noch eine naturnotwendige Gesinnung. Er empfindet sie vielmehr selbst als ein „Soll" und stellte seine Lebensaufgaben in ihren Dienst. Dazu nötigte ihn niemand als nur er selbst. Eben als Mensch empfindet er ein „Soll", wie im Grunde jeder vor ihm und nach ihm. Auch wer sich dem Soll gegenüber verschließt und sich bemüht, es zu ignorieren, er wird es nicht los. Es mag ihm eine Zeitlang gelingen, sich ihm zu widersetzen oder gar es zum Schweigen zu bringen. Eine Zeit lang. Für immer verstummt es nicht.

Dieses allgemein menschliche „Soll", die Grundlage aller Zivilisation, läßt sich aus der bewegten Materie nicht ableiten. Denn es setzt immer ein Können unsrerseits voraus und schließt es ein. Es fordert, daß wir uns zwischen zwei oder mehreren für uns vorhandenen Möglichkeiten für die eine und nur für sie entscheiden. In einem solchen Falle ist es uns nicht im mindesten zweifelhaft, daß wir das können; daß es in unsrer Macht liegt. Wenn wir gleichwohl nicht so handeln, so folgen wir letztlich keiner Naturnotwendigkeit, sondern unsrem Willen, so gewiß auch dieser mehr oder weniger Widerstandskraft beweisen wird, je nachdem wir durch unsre bisherige Arbeit an uns oder den Mangel an einer solchen gerichtet und geworden sind. Operari sequitur esse. Aber wie abschüssig die bisher eingeschlagene Bahn auch sein mag, es gibt ein Einhalten, eine Umkehr, ein Damaskus. Die Möglichkeit hört nicht auf, wie gering auch die innere Geneigtheit werden kann und werden mag. Das sind psychologische Daten, über die uns die Selbstbeobachtung nicht in Zweifel läßt; psychologische Gesetze, die wir selber an uns vollziehen. Unter gewissen Voraussetzungen, die von uns abhängen, treten gewisse Folgen ein, die wir als Förderung erleben oder als Hemmung

erleiden, deren Bestand so oder so durch unsre Stellung zu ihnen bedingt wird.

Dieses Soll wendet sich in der Regel dagegen, daß wir unsre Interessen denen anderer überordnen und auf ihre Kosten geltend machen. Es ist inhuman, so zu handeln. Holbach will dagegen aus „Humanität", im wohltätigen Interesse der Menschheit, daß jeder durch die Gesellschaft seinen Vorteil sucht. Wer ihn so sucht, daß die andren ihm aus ihrem eignen Interesse dazu helfen, ist nach seiner Terminologie ein guter Mensch. Dabei werde sich die Gesellschaft am besten befinden.

Ich meine, die Erfahrung bestätigt das nicht. Nicht die unmittelbar damals folgende: Die Revolution, die sein Klub mit hatte vorbereiten helfen, die Holbach selbst nicht mehr erlebte. Er starb am 21. Juni 1789 in Paris. Und auch die Geschichte vorher und nachher spricht nicht dafür. Sucht jeder seinen Vorteil, so ist die Folge Krieg aller Einzelnen gegen alle Einzelnen. Sucht er ihn durch die Gesellschaft, so tritt an die Stelle des Einzelkrieges der Krieg der Fraktionen. Der Eigennutz als letzter Lebenszweck ist die Pest aller Moral und eben damit auch aller Humanität.

* * *

Wie Cabanis, später Senator und Mitglied des Nationalinstituts, beim Ausbruch der französischen Revolution Oberst und Deputierter bei den Generalstaaten, erklärte Antoine Louis Claude Graf Destutt de Tracy die Psychologie für ein Gebiet der Biologie, ließ die Seele unberücksichtigt bei seinen psychologischen Studien und Untersuchungen, bildete den Sensualismus Condillacs weiter und in den sogenannten Ideologismus um,[1]) dessen Hauptvertreter er, Royer-Collard[2]) und Cousin[3]) sind.

[1]) „Élements d'ideologie" 1801—15, 5 vol., deren 4. und 5. die politische Ökonomie unter dem Titel „Traité de la volonté et de ses effets" darstellen. Vgl. auch seine Abhandlung „Sur l'acte du Moi" und seinen „Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu". Paris 1819; sowie von demselben Jahre, „Principes logiques ou recueil de faits relatifs à l'intelligence humaine."

[2]) Seit 1810 Professor der Philosophie an der Faculté des lettres in Paris, Begründer der doktrinären Schule, Royalist, starb 21. Mai 1845.

[3]) Seit 1815 Professor am Lycée Bonaparte: „Le Vrai, le Beau et le Bien". 1817.

Er eröffnete damit eine Bahn, die in Victor Couſin, dem Begründer der ſogenannten eklektiſchen Schule,[1]) ſchließlich in eine Bekämpfung der ſenſualiſtiſchen und materialiſtiſchen Lehren auslief.[2]) Um eine Vermittelung zwiſchen dem ſchottiſchen Skeptizismus an aller Metaphyſik und der deutſchen Konſtruktion derſelben a priori, wie ſie ſeine berühmten beiden Freunde Schelling und Hegel vertraten, bemüht, ſchlägt er den Weg a posteriori im Sinne der pſychologiſchen Daten ein. Durch die Pſychologie

[1]) Er ſelbſt erklärt: „L'électisme est une des applications les plus importantes et les plus utiles de la philosophie que nous professons, mais il n'est pas le principe. Notre vrai doctrine, notre vrai drapeau est le spiritualisme, cette philosophie aussi solide que généreuse, qui commence avec Socrate et Platon, que l'Évangile a répandu dans le monde, que Descartes a mise sous les formes sévères du génie moderne, qui a été au XVIIe siècle une des gloires et des forces de la patrie, qui a péri avec la grandeur nationale au XVIIIe et qu' au commencement de celuici M. Boyer-Collard est venu réhabiliter dans l'enseignement public, pendant que M. de Chateaubriand, Mme. de Staël, M. Quatremère de Quincy la transportaient dans la litterature et dans les arts.“ „Du Vrai, du Beau et du Bien“ par M. Victor Cousin. 3. éd. 1853 p. 7.

[2]) In der Umarbeitung von „Le Vrai“. 1845. Aber ſchon von ſeinen Vorleſungen 1828 an. Seine Werke umfaſſen 5 Abteilungen I und II, „Cours de l'histoire de la philosophie moderne“ 8 Bände. 1846—48 III „Fragments philosophiques“ 4 vol. 1847—1848, IV „Litterature“ 3 vol. 1849, V „Instruction publique“, 3 vol. 1850. Ein Schlaganfall endete ſein arbeits- und inhaltreiches Leben am 12. Januar 1867 in Cannes, während die Polemik wider ihn ſeinen Tod überdauerte. Man gibt ſeiner Philoſophie, ſchreibt er ſelbſt, mit gutem Recht den Namen Spiritualismus, parce que son charactère est en effet de subordonner les sens à l'esprit, et de tendre, par tous les moyens que la raison avoue, à élever et à agrandir l'homme. Elle enseigne la spiritualité de l'âme, la liberté et la responsabilité des actions humaines, l'obligation morale, la vertu désintéressée, la dignité de la justice, la beauté de la charité; et par delà les limites de ce monde elle montre un Dieu, auteur et type de l'humanité, qui, après l'avoir faite evidemment pour une fin excelleute, ne l'abondonnera pas dans le développement mysterieux de sa destinée.“ „Du Vrai“ . . 3. ed. p. 7. — „Sans ces trois chefs, le Vrai, le Beau, le Bien, nous embrassons la psychologie, placée par nous à la tête de la philosophie tout entière, l'esthétique, la morale, le droit naturel, le droit public même en une certaine mesure, enfin la théodicée, ce périlleux rendez-vous de tous les systèmes, où les différents principes sont condamnés ou justifiés par leurs conséquences“ p. 6. Der Ausgabe vom 15. juni 1853 folgte die vom 1. novembre 1853.

ſieht er ſich, wie er überzeugt iſt, auf ſicherem Wege von der Vorausſetzung aus, daß die Identität von Denken und Sein eine Tatſache des Bewußtſeins iſt und durch Analyſe desſelben über allen Zweifel erhoben wird, zur Ontologie geführt.[1]) Er weiß von einem unmittelbaren und ſpontanen Akt der reinen Vernunft.[2]) In dieſem gilt ihm die ſubjektive Schranke als ſpurlos erloſchen. Drei Fundamentalideen ſchreibt er der Vernunft zu: Das Unendliche, das Endliche und den Rapport zwiſchen beiden.

So biegt die Bewegung, die im Senſualismus und von ihm aus das Geiſtige in der Welt und alle Metaphyſik zu verlieren drohte, ſchließlich in eine Richtung um, die in den pſychologiſchen Daten und von ihnen aus die Metaphyſik neu zu begründen ſucht, neu begründen zu können glaubt.

Gleichviel wie man über die Stichhaltigkeit dieſer Begründung denken mag, die Tatſache als geſchichtliches Datum bleibt bemerkenswert: der Menſch findet im Naturalismus nicht ſein Genüge. Die Geſchichte führt immer wieder über ihn hinaus.

Meint der Intellektualismus das wahre Weſen der Dinge nicht durch ſinnliche Wahrnehmung, nicht überhaupt durch Anſchauung, ſondern nur durch die reinen in der Natur des Geiſtes wurzelnden „angeborenen“ Begriffe erkennen zu können, ſo ſchließt der Senſualismus abgeſehen von weiteren Konſequenzen einzelner alle ſeeliſche Aktivität, jede Art von geiſtiger Spontaneität, Denken und Wollen in einer andren Form als der paſſiven Empfindens aus.

Beſchränkt ſich dieſe Gegenüberſtellung auf den ſachlichen Gegenſatz im Anſatz ohne Rückſicht auf weitere Konſequenzen von je davon aus und deren Recht oder Unrecht, ſo legt ſie den Gedanken nahe, daß es ſich in beiden Fällen um Extreme handelt,

[1]) „. . conclure avec le genre humain de la necessité de croire à la verité de ce qu'on croit, n'est par mal conclure; car c'est raissonner de l'effet à la cause, du signe à la chose signifiée“ p. 58.

[2]) L'analyse psychologique surprend dans le fait de l'intuition une affirmation absolue, inaccessible au doute, elle la constate, et cela équivaut à une demonstration.“ „. . les principes absolus, étant nécessaires à toute demonstration, ne pourraient se démontrer que par eux-mêmes“ p. 58.

um je extreme Überbietungen eines der beiden Anteile, durch deren Zusammenwirken die menschliche Erkenntnis zustande kommt.

Aber bevor dieser Gedanke auf seine Wahrheit geprüft werden kann, muß die menschliche Erkenntnis selbst von neuem zum Gegenstand eingehender Untersuchung, das Erkenntnisproblem erst vor allem wieder selbst in Angriff genommen werden.[1]) Das erkennt und unternimmt der ursprünglich zur Jurisprudenz bestimmte, doch von unüberwindlicher Abneigung für alles andere als Philosophie beseelte als Philosoph wie als klassischer Historiograph Englands[2]) berühmte Schotte aus vornehmem Hause David Hume.[3]) Ihm liegt es an einer gründlichen Untersuchung der menschlichen Kräfte und der Grenzen unseres Erkennens.

Wie gelangen wir zur Kenntnis von Ursache und Wirkung?

Unter denen, die das Erkenntnis-Problem gleich ihm beschäftigt hat, sind es nicht Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Berkeley, sondern die von Bacon eingeschlagene und von

[1]) „My studious disposition, my sobriety, and my industry gave my family a notion that the law was a proper profession for me; but J found an unsurmontable aversion to every thing but the pursuits of philosophy. . .“ Hume „My own life.“ The philosophical works. Vol. I. 1826. p. IV.

[2]) „History of England from the invasion of Jul. Caesar to the revolution in 1688.“ „Im Jahre 1752 wählte mich die Juristenfakultät“ in Edinburgh „zu ihrem Bibliothekar. Ich empfing wenig oder keine Vergütigung, aber ich hatte die Aufsicht über eine große Bibliothek. Da faßte ich den Plan, die Geschichte von England zu schreiben“ „My own life“ p. IX.

[3]) „Ich wurde den 26. April 1711 in Edinburgh geboren. Ich war aus einer guten Familie. Die meines Vaters ist ein Zweig der Grafen von Home oder Hume, und meine Vorfahren sind lange Besitzer des Landgutes gewesen, das mein Bruder inne hat. Meine Mutter war eine Tochter von Sir David Falconer, President of the College of Justice. Ihr Bruder überkam den Titel „Lord Halkerton“ — „by succession“. p. III.

Locke gepflegte Richtung des Empirismus, von der aus David Hume an seine Aufgabe herantritt. Lassen sich die verschiedenen Meinungen nur entscheiden von einem Überblick aus über den menschlichen Verstand, nur auf Grund einer Untersuchung seiner Kräfte und der Dinge, die er zu erreichen imstande ist: so steht ihm im voraus fest, daß das nur von der Erfahrung aus geschehen kann. Der Ein- und Überblick wird allen Ernstes erstrebt, die Untersuchung wird mit eindringendem Scharfsinn angestellt, gründlich, kraftvoll, konsequent und präzise ausgeführt von — allein der Erfahrung aus.[1])

Wie bei der Naturkunde, der Moral und der Politik, sucht und erwartet Hume Aufschluß auch über das Erkenntnisproblem nur von der Erfahrung auf dem Wege der Beobachtung.[1])

So untersucht er die Natur des Menschen als eines erkennenden und handelnden Wesens. Er schrieb den Traktat[1]) in Frankreich, erst in Rheims, dann hauptsächlich in La Flêche, in Anjou. Seine Abneigung gegen das ihm vorgeschriebene juristische Studium, statt dessen er Cicero und Vergil „verschlang“, der glühende Eifer, angegriffene Gesundheit, geringe Mittel nötigten ihn 1734 zu einem „schwachen Versuch, zu einer etwas aktiveren Lebensweise überzugehen.“ Er ging nach Bristol mit Empfehlungen an ausgezeichnete Kaufleute, aber nach wenigen Monaten war es ihm klar, daß dieser Beruf für ihn völlig unmöglich sei. So begab er sich nach Frankreich mit der Absicht, in einer abgelegenen Gegend seine Studien zu betreiben. Hier entwarf er den Plan seines Lebens, den er stetig und erfolgreich eingehalten hat. Strenge Frugalität sollte seine wenigen Einkünfte ergänzen und seine Unabhängigkeit ungemindert aufrecht erhalten. Alles wollte er gering schätzen außer der Förderung seiner Begabung für Literatur.[2])

[1]) „During my retraite in France, J composed my „Treatise of Human Nature“. My own life p. V. „A Treatise of human nature. Being an attempt to introduce experimental method of reasoning into moral subjects.“ Mit dem Motto: „Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis; et quae sentias, dicere licet“. Tacitus.

[2]) p. V. Als er sich 1769 von dem Posten des Unterstaats-Sekretärs im Ministerium unter dem General Mr. Conway in London und damit aus dem Staatsdienst zurückzog, war er nach seinem eignen Bericht „very opulent“ mit einem Jahresgehalt von 1000 Pfund Sterling, zwar vorgerückt in Jahren, aber gesund und mit der Aussicht, lange seiner Muße sich zu erfreuen und seinen Ruhm wachsen zu sehen. p. XIII.

Mannhaft und zielbewußt stellt er sich seine Aufgabe und — folgt ihr. Mit sittlichem Ernst wird er der Hindernisse Herr, die seine Laufbahn erschweren. Sein eigenster Vorsatz steckt sie ihm ab und wählt sie. Ein „Self made man“ nach vorbedachtem Plan und unverdrossener Ausführung. So entstand der Traktat. Nach drei sehr angenehm in dieser Gegend verlebten Jahren ging er 1737 nach London über und veröffentlichte ihn Ende 1738. Nie war, berichtet er selbst, ein literarischer Versuch unglücklicher. Totgeboren fiel er von der Presse, ohne auch nur so viel Beachtung zu finden, um ein Murren unter den Zeloten[1]) zu erregen.

„Ich kam sehr bald wieder zu Atem und studierte mit großem Eifer in der Gegend weiter.“[1]) Als im Jahre 1742 der erste Teil seiner Essays[2]) in Edinburgh gedruckt war, wurde er günstig aufgenommen. Seine Lage gestaltete sich sehr viel freundlicher. So versuchte er es mit dem ersten Teil des Traktates, „Untersuchung den menschlichen Verstand betreffend“[3]) noch einmal. Diese Veröffentlichung wurde zuerst ein wenig mehr berücksichtigt als der Traktat vordem.[4])

Mit dieser Untersuchung haben wir's zu tun.

Alle Vorstellungen des menschlichen Geistes sind entweder Impressionen oder Ideen.[5]) Jene sind lebhafter, diese schwächer; blasse Gedankenbilder,[5]) Kopien, welche der Verstand von jenen

---

[1]) p. V: „a murmur among the zealots.“

[2]) „Moral and Political“ 1741. In „my own life“ p. V steht: In 1742, J printed at Edinburgh my first part of my Essays.“ Aber die Ausgabe trägt 1741.

[3]) „Book I. Of the understanding“.

[4]) p. VII „. . little more successful than the treatise of human nature.“ „Philosophical Essays concerning Human Understanding. By the Author of the Essays Moral and Political. London. Millar. 1748. — 2. Edition, „with Additions and Corrections.“ 1750.

[5]) „All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which J call impressions and ideas.“ A treatise of human Nature. Book I. Part I. Section I, p. 15. Der Grad der Lebhaftigkeit als unterscheidendes Kriterium erscheint überboten und nicht als das entscheidende. Der „suggerierte“ Gedanke oder der Gedanke der „Halluzination“ scheint an Lebhaftigkeit der Empfindung sich kaum übertreffen zu lassen. Mit „impression“ Eindruck meint Hume alle unsre lebhaften Zustände, wenn wir hören oder sehen oder tasten, hassen oder wünschen oder

nimmt und behält, nachdem der Eindruck aufgehört hat.[1]) Fühlen und Denken: das ist der Unterschied.[2])

Alle unsre einfachen Ideen, solche, die sich nicht in andre zerlegen lassen,[3]) sind bei ihrem ersten Erscheinen von einfachen Impressionen abgeleitet, welche ihnen gemäß sind und von ihnen genau dargestellt werden.[4]) Alle gehen mittelbar oder unmittelbar von Sinneseindrücken aus, welche ihnen entsprechen.[5]) Es gibt keine angebornen Ideen. Daran liegt es Hume, darüber keinen Zweifel zu lassen. Sie sind alle von Wahrnehmungen abgeleitet, die ihnen vorangingen.[6])

Er unterscheidet Impressionen der Empfindung und solche der Reflexion. Die erste Art kommt in der Seele *ursprünglich* auf, aus unbekannten Ursachen. Die zweite ist großenteils *abgeleitet* in folgender Ordnung von unsren Ideen: Ein Eindruck (impression) trifft unsre Sinne, und wir empfinden heiß oder kalt, Hunger oder Durst, Freude oder Schmerz oder irgend etwas anderes.[7]) Von diesem Eindruck nimmt der Verstand eine Kopie, die ihn überdauert: eben das, was Hume eine Idee nennt. Kehrt diese Idee des Vergnügens oder der Pein in die Seele *zurück*, so erweckt sie neue Eindrücke von Lust oder Unlust, Hoffnung oder Furcht. Diese nennt Hume recht eigentlich „impressions of reflection“, weil davon abgeleitet. Werden diese von Erinnerung und Einbildung wieder kopiert und so zu Ideen, so mögen die so gewordenen Ideen auf ihrem Wege andre Eindrücke und Ideen erwecken. So gehen die so entstandenen Eindrücke der Reflexion nur den ihnen entsprechenden, von ihnen veranlaßten, kopierten Ideen voran, aber „folgen“ Sinnes-Empfindungen, Sinnes-Eindrücken, sensations, und sind „von ihnen abgeleitet“,[8]) von denen der ganze Prozeß, der Verlauf, die „Ordnung“ ausging.

---

wollen. Mit idea die weniger lebhaften, wenn wir uns auf jene Wahrnehmungen oder Erregungen besinnen.

[1]) Section II, p. 22. „. . simple and complex . .“.

[2]) Vgl. Anm. 5 S. 50.

[3]) I, p. 16. — [4]) p. 18. — [5]) p. 21.

[6]) Kant, Kritik der reinen Vernunft. Kirchmann Ausg. 1868. S. 61 sagt: „David Hume glaubte herauszubringen, daß ein solcher Satz a priori gänzlich unmöglich sei, und nach seinen Schlüssen würde alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen bloßen Wahn hinauslaufen . .“.

[7]) Sect. II, p. 22.

[8]) p. 23.

Sind sie das? Daß sie ihnen folgen,[1]) läßt sich in dem allgemeinen Sinne zugeben, daß Sinneseindrücke erst unser Geistesleben erwecken; daß wir erst im Rapport mit der sinnlichen Welt zum Bewußtsein kommen. Aber daß sie von ihnen abgeleitet sind,[2]) würde doch nur dann, zumal in dem Zusammenhange unserer Diskussion, sich behaupten lassen, wenn bei ihrer Entstehung und Gestaltung keinerlei andere Momente oder Faktoren beteiligt gewesen wären, als Sinnes-Eindrücke.

Faktisch kommt, meine ich, nicht einmal das, was wir einen Sinneseindruck nennen und Hume als „impression of sensation" von „impression of reflection" unterscheidet,[3]) lediglich von außen, ausschließlich dadurch zustande, was uns die sinnliche wahrnehmbare Umgebung darbietet. Ein Schall, der das Ohr trifft, mag als Geräusch, als Laut oder Lautverbindung, als Wohlklang oder Mißklang, in je seiner Eigenart, sich auf eine oder mehrere lediglich physische Ursachen zurückführen lassen ohne irgend ein psychisches Moment: perzipiert wird er selbst als Sinneseindruck von uns nicht, ohne daß wir ihn auf eine Ursache zurückführen oder doch es zu tun die unmittelbare Nötigung empfinden. Erst so nehmen wir ihn auf, nur so haftet er in unsrer Erinnerung. Nur so ordnen wir ihn ein in unsre Gedankenwelt, soweit er sie vorfand; nur so wird er ein Eindruck, den wir haben und behalten können, der ein Erinnerungsbild hinterläßt und überhaupt hinterlassen kann.

Die Seele empfängt keinen Eindruck, ohne ihn mit einer Ursache zu verbinden, und erst so wird er ihr Eindruck und kann es werden. Sie tut das mit der Notwendigkeit des Denkgesetzes, welches für sie gilt, aber sie findet sich damit auch im Einklang mit dem Kausalitätsgesetz, welches allgemeine Gültigkeit hat. Sie erkennt also in dem ihr gewordenen Eindruck nicht nur diesen, sondern auf denknotwendigem und objektiv gültigem Wege zugleich die Forderung einer causa efficiens, auf die sie die Natur des

[1]) „. . posterior of those" (ideas) „of sensation" p. 23.

[2]) „. . and derived of them" p. 23. Vgl. „A new edition" Essays vol. III 1770 Section II, p. 23: „In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment." „. . every idea we examine is copied from a similar impression" p. 22.

[3]) „Impressions may divided into two kinds, those of sensation and those of reflection" Philosophical works. vol. I, 1826. p. 12.

Eindrucks verweist und zu schließen zwingt. Welches sie im Einzelfalle ist, lehrt die Erfahrung.

Die so bekannt gewordene causa efficiens, das Ding, von dem der Eindruck herrührt, der Gegenstand, dessen Funktion wir wahrnehmen, fällt nun aber um so weniger unterschiedslos mit dieser, der Funktion, mit dem Eindruck zusammen, als es schon mit dem ersten, den die Seele von ihm empfing, irgendwie gegeben war und den folgenden Eindrücken, so sehr dieselben zur genaueren Kenntnis seiner Natur beitragen, zeitlich vorangeht.

Kein Ding erschöpft alle Möglichkeiten, sich zu äußern, auf einmal, in einem und demselben Moment, sondern immer nacheinander. Ein Eindruck folgt dem andren. Auch wenn es anders wäre, wenn die Funktionen eines und desselben Dinges uno actu möglich wären, ein Fall, der sich der empirischen Feststellung entzieht, das rapportierende, davon affizierte Subjekt könnte sie doch nur nacheinander empfinden und infolgedessen auch nur nacheinander wahrnehmen.

Selbst wenn, wie es Lessing im Laokoon darstellt, wir die Teile eines Dinges im Raum erst, hierauf die Verbindung dieser Teile und endlich das Ganze betrachteten, unsere Sinne aber diese Operationen mit einer so erstaunlichen Schnelligkeit verrichteten, daß sie uns nur eine einzige zu sein bedünkten: so würde sowohl dieser Eindruck des Ganzen immerhin der erste uns deutlich bewußte als auch gleichwohl nur einer sein, der durch unsren Standort, Beleuchtung und wer weiß wie viele andre Momente bedingt wäre und spätere durchaus abweichende von demselben Ganzen keineswegs ausschlösse.

Jeder einzelne Eindruck hinterläßt ein Erinnerungsbild in der Seele. Enthielte nun dieses Erinnerungsbild schlechthin nichts weiter als den jeweiligen Einzeleindruck: so würden die Erinnerungsbilder der einzelnen Eindrücke, welche von einem und demselben Dinge herrühren, aber von uns nacheinander empfunden und wahrgenommen werden, ohne Zusammenhang in der Seele nebeneinander liegen.

Ohne den erkenntnismäßigen Überschuß, den das Erinnerungsbild jedes Eindrucks in der Beziehung desselben auf seine causa efficiens denk- und naturnotwendig mit sich führt, würde eine gemeinsame Herleitung vieler Eindrücke aus einer und derselben Ursache für unser Erkennen gar nicht möglich sein.

In diesem erkenntnismäßigen Überschuß liegt ein Wissen von den Dingen unsrerseits vor, welches durch ihre Funktionen, durch den Eindruck, nicht erklärt, nicht gelehrt, nicht gedeckt, sondern nur ausgelöst wird. Der Satz vom Grunde, das Kausalitäts-Gesetz, ist nicht eine uns angeborne „Idee". Aber die Nötigung, jeden Eindruck auf eine Ursache zurückzuführen, gehört allerdings zu unsrem Wesen, ist ein Ingrediens desselben. Wir bringen sie von uns mit an die Betrachtung der Dinge heran.

Nicht so, als ob wir uns ihrer bewußt wären, noch ehe irgend ein Eindruck uns trifft. Wir kommen überhaupt nicht ohne den Rapport mit der Welt, ohne Sinnes-Eindrücke — zum Bewußtsein. Aber wo immer es zu einem Eindruck für uns kommt, da ist auch die Nötigung da, ihn auf eine Ursache zurückzuführen. Nicht hintereinander oder nebeneinander. Nicht nacheinander oder voreinander. Nicht räumlich geschieden, nicht zeitlich getrennt. Es ist keins ohne das andre möglich und wirklich. Nicht die Kausalität, nicht der Satz vom Grunde ohne den Eindruck, der die Nötigung entbindet, ihn anzuwenden, noch der Eindruck ohne diese Nötigung für uns. Aber „abgeleitet" aus der Sinnenwelt ist die Nötigung, ihn mit einer Ursache zusammenzudenken, nicht.

Die Nötigung bedarf der Entbindung. Aber auch der Sinnes-Eindruck könnte sie nicht „entbinden", wenn wir sie nicht der Potenz nach hätten, wenn sie nicht zu unsrem Indigenat, zu unsrem Sosein von Geburt, zu unsrer angeborenen Eigenart gehörte.

* * *

Oder ist etwa diese Nötigung, jeden Eindruck auf eine Ursache zurückzuführen, auch erst aus der Sinnen-Welt in unsren Besitz gekommen, und seine Anwendung eine von da aus allmählich erworbene „Gewohnheit" des Denkens? Das meint Hume.

Er erkennt, daß, wären die Ideen ganz lose und ohne Zusammenhang, nur der Zufall sie vereinigen könnte. Er zweifelt nicht an einer assoziierenden Eigenschaft, durch welche ein Gedanke naturgemäß einen andren einführt.[1]) Nach seinem Urteil

[1]) „. . some associating quality, by which one idea naturally introduces another." Section IV, p. 26.

sind es drei Qualitäten, durch die diese Verknüpfung oder Assoziation der Vorstellungen[1]) entsteht und der Geist von einer zur andren geführt wird: Ähnlichkeit, Berührung in Zeit und Raum, Ursache und Wirkung;[2]) und keine von ihnen verknüpft stärker und erweckt eine Idee hurtiger durch eine andre als die Relation von Ursache und Wirkung in ihrem Bereiche.[3])

Wie gelangen wir zur Kenntnis von Ursache und Wirkung?

In keinem Fall, sagt Hume, durch Denkakte a priori.[4]) Die Kenntnis stammt lediglich aus der Erfahrung, aus der wir wissen, daß gewisse Gegenstände beständig miteinander verbunden sind.[5])

Freilich! Die wirklichen Ursachen in dem Einzelfall erkennen wir ohne die Erfahrung nicht. Diese sind durch die Vernunft nicht zu entdecken. Die Beobachtung ist dazu unerläßlich.

Freilich! Jede Wirkung ist ein von ihrer Ursache verschiedenes Ereignis. Es läßt sich nicht in der Ursache entdecken. Die letzten Grundkräfte erspähen wir nicht.

[1]) Die Sektion trägt die Überschrift: „Of the connexion or association of ideas." In „a new edition" in den Essays vol. III 1770 heißt sie: Section III „Of the association of ideas." In dieser neuen Ausgabe hat Hume das dreibändige Werk, welches er unter dem Titel: „Eine Abhandlung über die menschliche Natur" frühe veröffentlicht hatte, zu den „Essays" neu umgeformt und verbessert. Nach einer Vorbemerkung der letzten Ausgabe der Essays, die 1777 nach seinem Tode erschien, wünscht er, daß in Zukunft die Essays „allein als Darstellung seiner philosophischen Ansichten und Prinzipien betrachtet werden." Die eigentliche Kontroverse wird sich daher allein auf sie beziehen. Übrigens ist auch vergleichsweise das Erstlingswerk weder zu unterschätzen noch verdient es, daneben unbeachtet zu bleiben. Es ist nicht nur umfassender, sondern auch konzinner im einzelnen und geschlossener im ganzen; eben nicht „Essays", sondern eine „Abhandlung".

[2]) „. . resemblance, contignity in time or place, and cause and effect." p. 87.

[3]) „. . betwixt their objects . ." p. 27.

[4]) „Essays and Treatises on several subjects. By David Hume, Esq. vol. III. Containing An Enquiry concerning Humes understanding and. . ." London. 1770 „A new edition". Section IV. Part. II, p. 45: „. . the knowledge of this relation" (of cause and effect) „is not, in any instance, attained by reasonings a priori; but arises entirely from experience . ."

[5]) p. 45. Part. II, p. 52 ff.

Aber darum handelt sich's nicht. Darüber ist kein Streit. Auch wo uns die Erfahrung zu Hilfe kommt, zeigt sie immer nur das Nacheinander, nicht das Auseinander, nur das post hoc, nicht das propter hoc.

Worum es sich handelt, ist nicht, wie wir zur Kenntnis der wirklichen Ursache in einem konkreten Fall gelangen. Daß es dazu der Beobachtung bedarf, das leuchtet von selbst ein und ist unwidersprochen. Aber zur Evidenz bringt eben auch die Erfahrung die Sache nicht. Das kausale Verhältnis läßt sich nur erschließen, nicht auf dem Wege der Beobachtung ermitteln, erheben, konstatieren.

Worum es sich handelt, ist, wie wir zu der Nötigung kommen, zu jedem Eindruck, zu jeder Erscheinung, zu jedem Gegenstand eine Ursache zu — fordern; wie wir zu dieser Forderung kommen, die die Allgemeingültigkeit des Satzes vom Grunde voraussetzt und einschließt?

Und diese Frage wird nur um so dringlicher, wenn diese Allgemeingültigkeit sich auch aus der Erfahrung nicht zur Evidenz erheben läßt; wenn Hume eine Begründung nicht dafür entdecken kann, daß auch in Zukunft, wie in der Vergangenheit von anscheinend gleichartigen Ursachen gleichartige Wirkungen zu erwarten seien.

Auch er verkennt und leugnet nicht, daß der Mensch sich trotzdem gedrungen fühlt, es zu tun, und wenn er überzeugt wäre, daß sein Verstand keinen Anteil an dem Vorgang hat, er würde nichtsdestoweniger bei der kausalen Denkweise beharren.[1])

Und doch lautet Humes Bescheid: „Nur Gewohnheit oder Übung bestimmt ihn zu dieser Schlußfolgerung.“ [2])

Allen Respekt vor der Gewohnheit! Sie ist eine Macht im Leben der Menschen. Aber wird ihr hier nicht doch mehr zugetraut und zugemutet, als sie zu leisten imstande ist?

Wo immer die Wiederholung einer Handlung oder Tätigkeit die Neigung hervorruft, sie ohne ein Verstandesmotiv zu erneuern, da, sagt Hume, sehen wir diese Neigung als Wirkung der Gewohnheit an. Er will damit nicht den letzten Grund einer solchen

[1]) „. . he vould nevertheless continue in the same course of thinking.“ A new edition. 1770, p. 67.

[2]) „. . which determines him to form such a conclusion. This principle is Custom or Habit“ Section V, p. 67.

Neigung angegeben haben. Nur auf ein allgemein anerkanntes und bekanntes Prinzip der menschlichen Natur deutet er damit, das ihn zufriedenstellt, auch wenn er es selbst nicht zu motivieren und die Ursache dieser Ursache nicht weiter anzugeben vermag. Er ist gewiß, damit wenigstens einen sehr verständlichen, wenn nicht wahren Satz aufzustellen: Aus Anlaß der beständigen Verbindung zweier Gegenstände z. B. von Hitze und Flamme, von Gewicht und Masse werden wir allein durch Gewohnheit bestimmt, beim Auftreten des einen das andere zu erwarten.[1])

Jawohl. Aus der oft wiederholten Wahrnehmung dieser und andrer Verbindungen kann es uns geläufig werden, je diese bestimmten Erscheinungen oder Wirkungen zusammenzudenken und, wo die eine in unser Gesichtsfeld tritt, auch auf die andre zu rechnen. Und in allen den Fällen, wo wir das Mit-, Neben-, Nacheinander zu konstatieren wiederholt Gelegenheit hatten, möchte das ebenso sein. Aber doch auch nur in diesen.

Wo uns aber weder die äußere noch die innere Wahrnehmung oder Beobachtung eine solche Verbindung jemals aufgezeigt hat, sondern immer nur den jeweiligen Gegenstand allein: kann sich keine Gewohnheit bilden, ihn mit irgend einem andren zusammenzudenken oder nur auf den Gedanken zu kommen, daß es auch für ihn einen Zusammenhang mit irgend einer andren Erscheinung gebe. Die Nötigung aber des Menschengeistes, um deren Erklärung es sich handelt, fordert einen solchen Zusammenhang für jeden Eindruck ohne Unterschied und schließt ihn ein. Wir wissen von sehr vielen Eindrücken, Vorgängen, Erscheinungen in uns und um uns den engeren oder weiteren Zusammenhang, in dem sie stehen, aus dem sie erwachsen, in dem sie ihre Lebensbedingungen haben wie ihren Mutterboden, der ihr Werden erklärt, ganz und gar nicht. Wir sind von Rätseln umgeben, deren Zahl sich nicht sowohl mindert, als in dem Maße unsrer fortschreitenden Erkenntnis und zumal unerwarteter „Entdeckungen“ zu mehren pflegt. Jede dieser Erscheinungen ist ein Rätsel, über deren Herkunft wir keinen Aufschluß haben und keine Auskunft finden. Die Erfahrung, die uns bei einer Reihe von Wirkungen das Nacheinander gewissen Voraussetzungen gegenüber aufzeigt,

[1]) „. . we are determined by custom alone to expect the one from the appearance of the other“ p. 67.

läßt uns eben in sehr vielen andren Fällen im Stich. Aber daran zweifeln wir nicht, daß auch jeder dieser rätselhaften, unaufgeklärten und zur Zeit unerklärbaren Eindrücke eine Ursache hat. Die Nötigung, die uns beschäftigt und die Hume als Datum nicht minder gewiß ist wie mir, setzt es voraus und schließt es ein. So wenig sie ohne Erfahrung in uns hätte aufkommen können und aufkommt, so wenig erklärt sie sich allein aus der Erfahrung und ebensowenig aus Gewöhnung, die ja immer nur von der Erfahrung ausgehen und sich an ihr regulieren kann. Die Gewohnheit erreicht, auch in dem Sinn, in dem sie Hume faßt, bei weitem nicht den Umfang des Phänomens, das sie „verständlich" machen soll, und ist eben damit nicht imstande, es „verständlich" zu machen.

Dazu kommt, daß es sich bei der Nötigung, die erklärt werden soll, gar nicht nur um ein Nacheinander, sondern um ein Auseinander handelt, die Erfahrung aber nur ein Nacheinander zeigt, die wiederholte Beobachtung desselben also immer nur zu einer Gewöhnung daran führen könnte.

Hume sagt selbst: Ein Mensch, ebenso ausgezeichnet geistig begabt wie überlegend, würde, plötzlich in diese Welt gestellt, eine stetige Folge beobachten, aber nicht imstande sein, die Vorstellung von Ursache und Wirkung zu fassen. Ebensowenig sei es ein vernünftiger Schluß, bloß weil ein Ereignis dem andren vorhergeht, jenes für die Ursache, dieses für die Wirkung zu halten.[1])

Daß den betreffenden Menschen gleichwohl, wenn er mehr Erfahrung gewonnen und lange genug in der Welt gelebt habe, die Gewohnheit zu dieser Schlußfolgerung bestimme, „unmittelbar das Dasein des einen Gegenstandes aus dem Auftreten des andren abzuleiten", wie Hume meint,[2]) läßt sich ihm nicht zugeben. Wie soll es der Gewohnheit möglich sein, von dem oft wahrgenommenen Nacheinander auf ein ursächliches Verhältnis zu kommen? Wenn dem Beobachter doch tatsächlich, wie Hume schreibt, „all seine Erfahrung keinerlei Vorstellung oder Kenntnis der geheimen

[1]) „He would not, at first, by any reasoning be able to reach the idea of cause and effect"; . . . „nor is it reasonable to conclude, merely because one event, in one instance, precedes another, that therefore the one is the cause, the other the effect." Section V, p. 66.

[2]) „He immediately infers the existence of the one object from the appearance of the other." p. 66.

Kraft geliefert hat, durch die der eine Gegenstand den anderen hervorbringt?"[1]) Wie soll ein Nacheinander dadurch, daß es wie oft auch immer wiederholt wird, zum Auseinander werden? und zwar ausdrücklich als Wirkung „der Gewohnheit, nicht der Vernunfttätigkeit?"[2]) Vollends wenn der Gegenstand der Erfahrung nur das Nacheinander ist und das Verhältnis von Ursache und Wirkung in der ganzen Welt sich weder durch Beobachtung ermitteln läßt noch dem Menschengeiste immanent ist, also überhaupt gar nicht zur Verfügung steht? Soll es die Gewohnheit erfinden oder entdecken?

Gewohnheit ist die durch öftere Wiederholung derselben körperlichen oder geistigen Tätigkeit entstandene Neigung, eben diese Tätigkeit bei dem gegebenen äußeren Anlaß, ohne die Aufmerksamkeit sehr darauf zu lenken oder den Willen dahin zu konzentrieren, wie unwillkürlich und mechanisch, wieder auszuüben. Eben diese selbe Tätigkeit.

Auch gewisse Gedankenverbindungen werden uns so geläufig, daß bei dem Auftreten des einen der verbundenen Gedanken der andere ungesucht mit auftaucht. Der andre mitverbundene. Der nämliche, nicht ein fremder. Nur so lassen sie sich als gewohnte, gewohnheitsmäßige ansprechen und dem Sprachgebrauch gemäß bezeichnen.

Ob und inwieweit die Gewohnheit bei der sogenannten Ideenassoziation eine Rolle spielt, bleibt zu erwägen. Selbst der Gegensatz zwischen unwillkürlicher Verknüpfung von Empfindungen und Vorstellungen, deren wir uns bewußt werden, und willkürlicher Verknüpfung derselben, wie im geflissentlichen Nachdenken und Weiterdenken, im konzentrierten Denken und produktiver Phantasie, die direkt neue Konstellationen erstrebt, ist mindestens kein reiner. Denn auch bei der strengsten Denkoperation arbeiten wir mit dem Vorstellungsmaterial und der Denkweise, die uns geläufig ist.

Indem wir uns in die Frage versenken, die es gerade zu lösen oder doch zu untersuchen gilt, tauchen darauf bezügliche Ge-

[1]) „Yet he has not, by all the experience, acquired any idea or knowledge of the secret power, by which the one object produces the other" p. 66.

[2]) „All inferences from experience, therefore, are effects of custom, not of reasoning" p. 68.

danken und Vorstellungen in uns auf. Wir rufen sie nicht, so wie sie kommen, und wir zwingen sie nicht, daß sie so kommen. Wir konzentrieren nur unser Denken in diese Richtung, wir fixieren unser Augenmerk auf diesen Punkt. Wir können sie auch keineswegs ohne weiteres so brauchen, wie sie kommen: wir wiegen und wägen, wir hören sie an und prüfen, wir verwerfen und bleiben so lange unbefriedigt, bis der Gedanke sich einstellt, der uns genügt; bis wir ihn — finden. Der Denkprozeß geht von uns aus. Wir kontrollieren und regulieren ihn. Wir setzen ihn in Bewegung und unterhalten ihn. Aber er setzt nicht nur einen gewissen Bestand an Vorstellungen und Gedanken, sondern auch an Denkübung voraus. Lediglich willkürlich verläuft der Prozeß nicht. Alle die Gedanken, die in seinem Verlaufe sich uns zur Lösung darbieten, ohne daß wir sie dazu als ausreichend anerkennen, sind nur in dem allgemeinen Sinn von uns veranlaßt und angeregt, als wir unser Denken bewußt und absichtlich auf diese Frage richten, aber so wie sie auftreten, sind sie oft nicht von uns gewollt, denn wir lehnen sie ja häufig genug ebenso ab. Sie genügen uns nicht. Wir verwerfen sie. Sie tauchen auf aus dem Schacht unsres Denkens, ohne daß wir sie so wollen. Auch die produktivste Phantasie beschränkt sich auf das Geschäft des Bildens aus dem in dem betreffenden Bewußtsein gegebenen und vorhandenen Material. Sie schafft oder produziert nicht durchaus neue Ideen. Sie kombiniert und gruppiert ihr disponible Momente. Sie vermag sie ins Ungemessene zu überbieten und so zu grotesken, unmöglichen und in der wirklichen Welt nirgends vorkommenden Gestalten zu kommen. Aber die Bauelemente findet sie vor. Weder im Wachen noch im Träumen stehen ihr andre zur Verfügung oder kann sie mit andren arbeiten oder andre erreichen.

Wo sie aber mit allem Eifer auf neue Konstellationen sinnt in einem bestimmten Interesse und Plane, ist es auch bei ihr nicht so, als ob die ihr dafür zusagenden sozusagen aus erster Hand zur Verfügung ständen. Sie muß auch von Schritt zu Schritt unter den sich ihr darbietenden wählen. Und im Grunde beschränkt sich ihre ganze sogenannte „Produktivität" auf ein solches Wählen unter den Möglichkeiten, die es für sie ohne ihr Zutun gibt. Freilich ist von dem bildenden oder dichtenden Subjekt die Anregung dazu ausgegangen, daß sie sich überhaupt dar-

bieten, aber wie sie es tun, darauf hat der Wille nur einen eingeschränkten Einfluß. Darüber hinaus entziehen sie sich ihm. Auch in diesem Prozeß ist Willkürliches mit Unwillkürlichem verbunden. Die Ideen-Verknüpfung, auf welcher die Denkarbeit und die „produktive" Phantasie beruhen, ist nicht durchweg, nicht in allen ihren Stadien und unentbehrlichen Momenten willkürlich; zwar von unsrer intensiven Aufmerksamkeit begleitet und geleitet, aber nicht von unsrem Willen allein abhängig.

* * *

Aber auch bei der sogenannten „Ideenassoziation", wo eine durch Wahrnehmung empfangene oder aus dem eignen Inneren aufgetauchte Vorstellung ohne unser Zutun eine andere ins Bewußtsein, diese unter Umständen wieder eine andre und so weiter ruft, ist unser Zutun nicht ganz ausgeschlossen. Der Vorgang ist eine Tatsache, die die Selbstbeobachtung durchaus bestätigt. Es ist wie wenn eine angeschlagene Taste die benachbarte miterklingen macht, diese wieder ihre benachbarte und so weiter. Wie der benachbarte Ton, so kommt die assoziierte Vorstellung ohne[1]) unsren Willen über die Schwelle unsres Bewußtseins, aber sie würde ebenso schnell wieder hinabtauchen und verschwinden, wenn wir nicht nun unsre Aufmerksamkeit auf sie richteten und sie ebenso festhielten. Gleichviel ob die Vorstellungen gleichzeitig ins Bewußtsein treten, wie bei der simultanen Ideenassoziation, oder nacheinander, wie bei der sukzessiven. Verschmilzt im Klang für unser Ohr der Grundton mit den Obertönen zu einem Laut, so kann auch die von der ersten Vorstellung erweckte zweite assimiliert mit jener als

[1]) Auf einer Bergtour in den Karawanken im August 1908 von Santa Lucia aus traf mein Blick unerwartet auf eine Lichtung des Waldes, der meinen Pfad bisher begleitet hatte. In der Mitte einer sonnenbeschienenen Wiese spendete ein dichtbelaubter Baum in seinem Bereich Schatten. „Grade wie unsre Platane in Pforta", kam es auf dem ganz unbegangenen, völlig einsamen Wege laut über meine Lippen — zu meinem eigensten Erstaunen über diese Ideenassoziation. Diese Erinnerung aus meiner Schülerzeit, die der Anblick des Baumes erweckte, trat übrigens völlig unvermittelt auf. Ganz ohne mein Zutun oder meinen Willen. Meine Gedankengänge hatten nicht im entferntesten eine Berührung mit dieser entlegenen Phase meines Lebens in dieser eindrucksvollen Umgebung gehabt. Das Erinnerungsbild hatte Jahrzehnte geschlummert. Hier taucht es auf, ungerufen, ungewollt und ganz unerwartet.

eine einzige empfunden werden. Sukzessive Assoziationen entstehen und vergehen nahezu ununterbrochen im Bewußtsein. Sie knüpfen das Neue an Vorhandenes an und unterhalten die Kontinuität des Bewußtseins im Wechsel der Vorstellungen. Die psychologische Bedeutung der Ideenassoziation ist so eine sehr große.

Von zwei ähnlichen Gegenständen erweckt der Anblick des einen die Vorstellung des anderen. Von zwei entgegengesetzten nicht minder. Von solchen, die ich wiederholt räumlich beieinander oder zeitlich nacheinander gesehen habe, desgleichen. Das ist verständlich und bestätigt die Selbstbeobachtung. Diese sog. innere und äußere Ideenassoziation ist eine Tatsache.

Aber daß es möglich sein sollte, aus dem oft beobachteten Nacheinander zweier Erscheinungen auf ihr Auseinander, auf ihr kausales Verhältnis zu schließen, *solange* der Satz vom Grunde noch gar nicht bekannt ist; daß man auf dem Wege der Ideenassoziation auf ihn hätte kommen können und gekommen wäre, ist ebenso ausgeschlossen und in sich widerspruchsvoll, wie daß die *Logik*, logische Verknüpfung, nur eine durch *Gewohnheit* auf Grund vielfältiger Erfahrung sehr fest gewordene *Ideenassoziation* sei, wie mit Hume auch John Stuart Mill annahm.

Die Gewohnheit erklärt die Nötigung in uns nicht, zu jedem Eindruck eine Ursache hinzuzudenken. Diese Nötigung kann durch die Erfahrung allein nicht entstanden sein. Das von ihr vorausgesetzte und in ihr eingeschlossene Wissen von der Verursachung, dem Satze vom Grunde, können wir nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung, auch nicht auf dem Wege der Gewöhnung in der Form der Ideenassoziation haben.

Damit fällt auch der weitere Schluß Humes, daß „die Verknüpfung, die wir im Geiste empfinden, dieser gewohnheitsmäßige Übergang der Einbildung von einem Gegenstand zu seinem üblichen Begleiter, weiter nichts als das Gefühl oder der Eindruck ist, nach dem wir die Vorstellung von Kraft oder notwendiger Verknüpfung bilden, und weiter nichts dahinter steckt.“ [1]) Damit ist ein wirkliches Verhältnis von Ursache und Wirkung ganz und

[1]) „This connexion, which we feel in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression, from which we form the idea of power or necessary connexion. Nothing farther is in the case.“ Section VII, p. 109. 110.

gar nicht verbürgt. Läßt sich wohl, fragt Hume,[1]) ein schlagenderes Beispiel für unsre erstaunliche Unwissenheit denken, als daß uns eine so wichtige Kenntnis wie die von Ursache und Wirkung, *auf die sich all unser Denken über Tatsachen und Dasein gründen*, sowie all unsre Sicherheit über Gegenstände, die dem augenblicklichen Zeugnis des Gedächtnisses und der Sinne entrückt sind, so verborgen ist. Seine Definition von Ursache kann daher nur lauten: „Ein Gegenstand, dem ein anderer folgt und dessen Erscheinen immer die *Gedanken* auf jenen andern führt.“ [2]) Die Gedanken. Das Denken. Weiter nichts. Die Sache selbst bleibt uns völlig unbekannt. „Der *einzige* unmittelbare Nutzen *aller* Wissenschaften besteht darin, daß sie uns lehren, wie man kommende Ereignisse durch ihre Ursachen beherrschen und leiten kann.“ Und wir wissen nicht, was Ursache ist.

Denn, sagt Hume, kein Einzelfall hinterläßt die Vorstellung notwendiger Verknüpfung. „Wenn aber viele gleichförmige Beispiele auftreten und demselben Gegenstand immer dasselbe Ereignis folgt, dann beginnen wir, den Begriff von Ursache und Verknüpfung zu bilden.“ Die Anzahl von Fällen unterscheidet sich aber durch nichts von jedem einzelnen Fall als durch diese unsre gewohnheitsmäßige Verknüpfung oder Überleitung der Einbildung. Das ist „der einzige Umstand.“ „In jeder andern Eigenschaft sind sie einander gleich.“

Dawider darf darauf verwiesen werden, daß durchaus auch der einzelne und selbst der ganz ungewöhnliche Eindruck, den wir nicht sofort in irgend eine uns bekannte Klasse oder Gruppe von Eindrücken einzuordnen vermögen, unmittelbar von der Nötigung begleitet wird, an seine Ursache zu denken oder doch eine zu ihm zu fordern und auf sie zu sinnen.

* * *

Ist so für Hume die Kausalität nicht mehr als unsre *Vorstellung*, während der Vorgang, um den sich's dabei handelt, so verborgen wie unerforschlich für uns bleibt, so reduziert sich

[1]) p. 111.

[2]) „. . an object followed by another, and whose appearance always conveys the thought to that other“ p. 112.

für ihn auch die uralte Kontroverse über Freiheit und Notwendigkeit auf einen Wortstreit. Im Grunde habe die ganze gelehrte wie ungelehrte Menschheit die gleiche Meinung in dieser Sache geteilt. Entstanden denkt er ihn so:[1]) „Wenn wir die Wirksamkeit der Körper untersuchen und die Erzeugung der Wirkungen durch ihre Ursachen, so werden wir finden, daß all unsre Fähigkeiten uns nie weiter in der Kenntnis dieser Beziehung bringen können als bloß bis zu der Beobachtung, daß bestimmte Gegenstände dauernd zusammenhängen, und daß der Geist durch gewohnheitsmäßigen Übergang vom Erscheinen des einen zum Glauben an den andern geführt wird. Aber obwohl dieser Schluß auf die menschliche Unwissenheit das Ergebnis genauster Prüfung in dieser Sache ist, so sind die Menschen doch immer sehr zu dem Glauben geneigt, noch tiefer in die Kräfte der Natur dringen und so etwas wie eine notwendige Verknüpfung zwischen der Ursache und Wirkung auffassen zu können. Empfinden sie nun in der Tätigkeit des eignen Geistes eine solche Verknüpfung des Beweggrundes mit der Handlung nicht, so werden sie leicht einen Unterschied zwischen den Wirkungen aus materieller Kraft und denen aus Denken und Verstand annehmen. Erkennen sie aber, daß wir von jeder Art der Ursächlichkeit nur den beständigen Zusammenhang zwischen Gegenständen konstatieren und die sich im Geist anschließende Herleitung des einen aus dem andern, und entdecken wir, daß sich beides auch in den Willenshandlungen vorfindet: so wird es uns leichter werden, die gleiche Notwendigkeit für alle Ursachen zuzugeben."

Ich erwidere: Freilich findet auch in unsren Willensentschlüssen Zusammenhang statt. Operari sequitur esse. Wie wir handeln, so werden wir. Esse sequitur operari. Wie wir sind, so handeln wir. Beim ersten Schritte sind wir frei; beim zweiten sind wir Knechte. Machet den Baum gut, so wird die Frucht gut. Darüber ist kein Streit. Die erleuchtetste Weisheit ist darüber einig. Zusammenhang bleibt selbst da zu konstatieren und wirksam, wo es in einem Menschen zu einem neuen Leben, zu einer der bisherigen entgegengesetzten sittlichen Bewegung kommt.

[1]) Section VIII. Of Liberty and Necessity. p. 131: „The same experienced union has the same effect on the mind, whether the united objects be motives, volitions and actions; or figure and motion."

Auch der Umschwung hat seine Geschichte wie seine Vorgeschichte. In aller Stille bereitet er sich vor. Die Frage ist nur, ob der Mensch eben dazu imstande ist, ob er umkehren kann, ob er es selbst ist, der sich für oder wider entscheidet, der so oder anders handelt. Um die sittliche Freiheit handelt es sich in der Kontroverse „über Freiheit und Notwendigkeit", nicht darum, „wenn wir es vorziehen, in Ruhe zu verharren, ob wir es können; ziehen wir dagegen vor, uns zu bewegen, ob wir auch das können." „Diese bedingte Freiheit", sagt Hume, „wird aber einem jeden zugestanden, der nicht ein Gefangener in Ketten ist. Hierin liegt also kein Problem." [1]) Freilich nicht. Um die Freiheit der körperlichen Bewegung wogt der Streit nicht. Und von der Voraussetzung aus, daß die psychische Betätigung letztlich eine der physischen gleich bedingte ist, daß „die Glieder der natürlichen und der moralischen Evidenz sich zu einer Begründungskette ineinander fügen, von gleicher Natur und einer Herkunft aus den gleichen Prinzipien"[2]), würde er nie haben entstehen können.

Auf Humes Standpunkt, wo „die Notwendigkeit eines Aktes in der Körper- oder Geisteswelt nicht eigentlich eine Eigenschaft in dem wirkenden Element, sondern in dem denkenden Subjekt ist, das diesen Akt betrachtet, und sie ganz wesentlich in der Denknötigung desselben Subjektes besteht, den Eintritt des Aktes aus vorhergehenden Daten abzuleiten und zu erschließen"[3]), verliert die Kontroverse alles Interesse. Handelte es sich in ihr gar nicht um Realitäten, um wirkliche Vorgänge, um die Frage nach dem objektiven Sachverhalt; auch in betreff der Freiheit lediglich darum, ob jene gedankliche Nötigung fehlt oder nicht, aber keineswegs ob sie effektiv in Aktion tritt und tatsächlich wirksam wird: so wäre es allerdings ganz unbegreiflich, daß sie „seit dem Bestehen der

[1]) „By liberty we can only mean a power of acting or not acting, according to the determinations of the will; that is, if we chuse to remain at rest, we may; if we chuse to move, we also may"; p. 135. — „. . the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature" p. 127.

[2]) „. . when we consider how aptly natural and moral evidence link together and form only one chain of argument, we shall make no scruple to allow, that they are of the same nature and derived from the same principles" p. 130.

[3]) Note F. p. 134.

Wissenschaften und dem Beginn der Philosophie mit Eifer verhandelt und umstritten worden ist.[1])

* * *

Gleichwohl will Hume nicht als Skeptiker quand même verstanden und genommen werden. Er weiß und betont es, daß „der große Gegner, der den Pyrrhonismus[2]) oder die übertriebenen Prinzipien des Skeptizismus untergräbt, Tätigkeit heißt, Beschäftigung und die Verrichtungen des täglichen Lebens." Er bekennt, „daß alles menschliche Leben untergehen, jede Unterredung und jede Handlung aufhören müßte, wenn diese Prinzipien zur Herrschaft kämen." Aber es hat keine Not. „Die Natur ist immer stärker als alle Prinzipien." Mag ein Pyrrhoniker[2]) durch seine Gedankengänge augenblicklich verblüffen, das erste alltägliche Erlebnis verjagt alle seine Zweifel, und er handelt wie jeder andre, der seine Bedenken nicht teilt oder nicht einmal kennt.

Nur einem gemäßigteren Skeptizismus spricht Hume die Möglichkeit zu, von Dauer und von Nutzen zu sein. Ein „gewisser Grad von Zweifel, Vorsicht und Bescheidenheit sollte bei allen Arten von Untersuchungen und Entscheidungen den folgerichtigen Denker nie verlassen. Die Forschung sollte sich „auf solche Gegenstände beschränken, die sich für die engen Fähigkeiten des menschlichen Verstandes am besten eignen"; auf solche „Gebiete, die im täglichen Handeln und in der Erfahrung vorkommen."

Wenn doch aber Hume eben hier „mit Recht zeigen kann, daß all unsre Gewißheit über Tatsachen, welche über das Zeugnis der Sinne und das Gedächtnis hinausliegen, sich nur aus der Beziehung von Ursache und Wirkung ableitet, eine Ableitung, zu der uns nur Gewohnheit oder ein gewisser Instinkt *verführt*,

[1]) „. . canvassed and disputed . . since the first origin of science and philosophy" p. 115.

[2]) Es ist bemerkenswert, daß schon der Stifter der älteren skeptischen Schule, Pyrrhon aus Elis im Peloponnes, im Gefolge Alexanders des Großen bis nach Indien, zwar in seinen mündlichen Unterredungen mit seinen Schülern den Satz vertreten zu haben scheint, daß die Dinge unbegreiflich und unerkennbar seien; daß es daher dem Weisen gezieme, sich jedes theoretischen Urteils zu enthalten, aber über den Wert der Tugend nicht im mindesten ungewiß war und sie so unbedingt als höchstes Gut anerkannte wie empfahl.

der, wie andre Instinkte, täuschen und betrügen kann": was bleibt da auch im täglichen Handeln verläßlich? „Das Zeugnis der Sinne"? Aber „sie geben ja nur ein Bild" von dem wahrgenommenen Gegenstand, nicht diesen selbst.[1]) „Das Gedächtnis"? Aber es behält ja wieder nur die Erinnerung an das Bild, nicht an die Objekte selbst.

Also wo ist da im täglichen Handeln und in der Erfahrung irgendwelch festes Land? Hume sucht es dadurch zu gewinnen und will eben so dem Pyrrhonismus vorbeugen, daß er die Kausalität auf die Gewohnheit zurückführt und so sichern zu können meint für den täglichen Bedarf. Aber sie ist weder imstande, auf die Vorstellung von Ursache und Wirkung hinzuführen, wie wir sahen, noch sie zu sichern, da es sich ja immer nur um die *Vorstellung* bei ihr handelt, das wirkliche Verhältnis von Ursache und Wirkung dagegen völlig verborgen, ungewiß und unergründlich bleibt.

Ja man könnte selbst die Gewohnheit als verläßlichen Vorgang in Zweifel ziehen, da ja auch sie nur dadurch entsteht, daß ich denselben Zusammenhang oder richtiger dasselbe Nacheinander in dem vorliegenden Fall oft sehe: also *als Wirkung der Ursache* des wiederholten Sehens, wenn doch die Realität des Kausalitäts-Gesetzes völlig unermittelt, unermittelbar und infolge dessen nichts weniger als gewiß ist.

Dagegen wird der feste Boden sofort gewonnen, wenn, wie es tatsächlich der Fall ist, die Beziehung von Ursache und Wirkung *unserem Geiste als Nötigung innewohnt*. Wir bringen sie von uns aus mit an die Betrachtung heran, die sie freilich *entbinden* muß.

Mit der Realität des Satzes vom Grunde steht und fällt für unser Denken die Realität einer Welt um uns und einer über uns. „Das Dasein irgend eines Wesens kann nur durch Begründungen bewiesen werden, die aus seiner Ursache oder Wir-

[1]) „. . the flightest philosophy . . teaches us, that nothing can ever be present to the mind but an image or perception, and that the senses are only the inlets, through which these images are received, *without* being able to produce any immediate intercourse between the mind and the object" Section XII, p. 213.

kung stammen, und diese Begründungen stützen sich lediglich auf die Erfahrung."[1])

In diesem Satze Humes ist nur das „lediglich" falsch. Von der Erfahrung allein ist das ursächliche Verhältnis weder zu konstatieren noch selbst der Gedanke zu erschwingen.

Die unsrem Geiste wesenseigentümliche immanente Nötigung beschränkt sich darauf, zu jedem Eindruck eine Ursache zu fordern. Welche, zeigt entweder die Erfahrung, oder sie berechtigt zu dem Schluß aus den vorliegenden Tatsachen und Daten auf eine Ursache, die imstande ist, sie zu bewirken. Ist die Welt um uns eine Tatsache, so fordert auch für sie die Nötigung eine Ursache, einen Urheber, der imstande ist, sie hervorzubringen, einen weltsetzenden, -erhaltenden, -leitenden intelligenten Willen.

Ist dagegen die Kausalität nur eine Vorstellung ebenso wie die Substanz, deren objektive Realität im Unterschied von den übrigen komplexen Ideen als rein subjektiver ausnahmsweise Locke noch festgehalten hatte, deren Begriff Hume dagegen von unserer Einbildungskraft erdichtet sein läßt, um verschiedene Qualitäten miteinander in Zusammenhang zu bringen, so ist auch unser Ich nur eine Vorstellung. Ist die Substanz als Träger inhärierender Qualitäten ebenso unerreichbar für uns wie Kausalität, eine wie die andre etwas rein Subjektives ohne objektive Realität: so kann auch unsrem Ich eine solche nicht zugesprochen werden. Was wir so nennen, ist gar nichts anderes als ein Komplex von Vorstellungen, die schnell aufeinander folgen. Nur unsre Illusion legt ihnen einen einheitlichen Begriff, ein erdichtetes Substrat, ein eigenes „Selbst", eine „Seele" zugrunde. Aber auch der Anlaß zu dieser Fiktion hört mit den Vorstellungen auf, d. h. mit den sinnlichen Eindrücken. Von einer Unsterblichkeit kann keine Rede sein.

So bleibt allerdings nichts Gewisses in aller Welt und über sie hinaus. Alles verfällt der skeptischen Beurteilung. Mit der Preisgabe der kausalen Verbindung als objektiv effektiven Konnexes hat aller Zusammenhang und damit auch alle Substanzialität, alles Selbst- und Ich-Leben ein Ende, sowie aller Ausblick auf

[1]) „The existence of any being can only proved by arguments from its cause or its effect; and these arguments are founded entirely on experience" Section XII „Academical or sceptical philosophy" p. 229.

ein Weiterleben nach dem Tode. Wir haben und erreichen keine Kenntnis außer der Erfahrung, es gibt keine Metaphysik. Aber auch die Erfahrung zeigt uns nur unsre Vorstellungen von den — Dingen außer uns, nicht die Dinge selbst. Die Sinne — — täuschen. —

Hume hat immerhin das Verdienst, das Nachdenken für die in Rede stehenden Fragen nicht nur nachhaltig wach erhalten und bis heute wirksam beeinflußt, sondern auch darauf hingewiesen zu haben, wie viel an dem Kausalgesetz liegt und auf ihm. Seine Kritik des Kausalitätsbegriffs hat ihn zu einem konsequenten Empirismus über Locke hinausgeführt, aber auch gelehrt, wohin man von diesen Voraussetzungen aus konsequent kommt.

Er hat die Anwendung auf sein eigenes Leben von diesem Skeptizismus in keinem Sinne gemacht. Stetig in seinen Grundsätzen, konstant in seinem milden Charakter, mäßig in allen seinen Neigungen, ohne Sinn für Feindschaft, von offnem, geselligem, gutmütigem Charakter, war er ein willkommener Gesellschafter der sorglosen Jugend wie den eifrigen Gelehrten. Besonderes Vergnügen gewährte ihm der Umgang mit gesitteten Frauen. Er hatte keinen Grund, damit, wie sie ihn aufnahmen, unzufrieden zu sein. Seine vorherrschende Leidenschaft[1]) für literarischen Ruhm hat sein Urteil nicht verbittert, ungeachtet der häufigen Enttäuschungen.[1])

Den scharfen Zahn der Verleumdung bekennt er, nie gefühlt zu haben.

Im Frühjahr 1775 befiel ihn ein Unterleibsleiden, was anfangs nicht bedenklich schien, aber „seitdem, ich sehe es ein, sich als unheilbar und tödlich herausgestellt hat. Ich rechne jetzt auf eine baldige Auflösung.[2]) Die Unpäßlichkeit hat mir wenig Schmerzen gemacht. Körperlich zwar sehr schwach geworden, habe ich keinen Augenblick eine Abnahme meiner geistigen Kräfte erlitten.[3]) Ich möchte fast dieser letzten Periode den Vorzug vor allen früheren meines Lebens geben. Ich bin noch ebenso eifrig zu studieren, wie je,[4]) und ebenso heiter in der Gesellschaft. Auch

[1]) „. . my ruling passion . ." „ . notwithstanding my frequent dissapointments." My own life XIV.

[2]) „J now reckon upon a speedy dissolution" p. XIV.

[3]) „. . never suffered a moment's abatement of my spirits" p. XIV

[4]) „J possess the same ardour as ever in study . ." p. XIV.

erwäge ich, daß ein 65jähriger nur wenige Jahre der Schwäche einbüßt. Es ist schwer, noch losgelöster vom Leben zu sein, als ich es gegenwärtig bin.“ So schrieb er am 18. April 1776. Vier Monate darauf starb er in stiller, zufriedener Zurückgezogenheit in Edinburgh am 25. August 1776.

Läßt sich die Geltung des Kausalgesetzes begrenzen?

Über den Kausalitätsbegriff ist die Diskussion kaum wieder zum Stillstand gekommen. Friedrich Albert Lange[1]) hat seinerzeit die verschiedenen Ansichten über ihn zusammengestellt.

1. Die alte Metaphysik urteilte: Der Kausalitäts-Begriff stammt nicht aus der Erfahrung, sondern aus der reinen Vernunft und ist dieses seines höheren Ursprungs wegen auch jenseits der Grenzen menschlicher Erfahrung giltig und anwendbar.

2. Hume: Der Kausalitätsbegriff läßt sich aus der reinen Vernunft nicht ableiten; er stammt vielmehr aus der Erfahrung. Die Grenzen seiner Anwendbarkeit sind zweifelhaft, jedenfalls läßt er sich auf nichts anwenden, was über die Erfahrung hinausgeht.

3. Kant: Der Kausalitätsbegriff ist ein Stammbegriff der reinen Vernunft und liegt als solcher unsrer ganzen Erfahrung zugrunde. Er hat eben deshalb im Gebiete der Erfahrung unbeschränkte Gültigkeit, aber jenseits derselben gar keine Bedeutung.

4. Friedrich Albert Lange: Der Kausalitätsbegriff wurzelt in unsrer Organisation und ist der Anlage nach *vor* aller Erfahrung. Er hat eben deshalb im Gebiete der Erfahrung unbeschränkte Gültigkeit, aber jenseits derselben gar keine Bedeutung. — —

Tatsache ist, daß das Kausalgesetz als Axiom, als allgemeinste Voraussetzung, allen Realwissenschaften zugrunde liegt. Die *Gültigkeit und Verbindlichkeit aller* Ergebnisse dieser Wissenschaften, ihre Richtigkeit und Verläßlichkeit stützt sich zunächst, worauf es uns hier allein ankommt, auf das ganz allgemeine, wohl motivierte

[1]) „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart“ 1865 — 1898. 6 Auflagen. Zweite noch von dem Verf. durchgreifend umgearbeitete 1873. S. 45.

Recht, das Kausalgesetz anzuwenden, von ihm als *einwandfreier Voraussetzung* auszugehen.

Gleichviel, ob man die Ursache, welche das Dasein oder die Entstehung von etwas anderem bedingt, dabei als tätiges, wirkungsfähiges Agens im Auge hat, oder von der Erwägung aus, daß zum Zustandekommen einer Wirkung nicht schon das bloße *Vorhandensein* der Ursache genügt, sondern ihr *Übergang* aus der Ruhe in den Zustand der Tätigkeit und damit eine Veränderung ihrer selbst gehört, diese Veränderung als wesentlich betont. Gleichviel also, ob man die Ursache mit der Wirkung durch wirksamen Einfluß, durch Tätigkeit, verknüpft denkt, oder das Wie auf sich beruhen läßt, da uns weder der Verstand noch die Erfahrung über die Abhängigkeit der Erscheinungen von Ursachen hinaus Auskunft gibt. Gleichviel auch, ob die nachfolgende Untersuchung die im Einzelfalle angenommene Verursachung bestätigt oder nicht. Denn weder sind alle regelmäßig aufeinanderfolgenden Erscheinungen Ursache und Wirkung noch ist es in der Regel ein Umstand allein, der einen andren verursacht. Witwirkende Momente begleiten ihn. Der Erfolg ist das Gesamtergebnis.

In dem gegenwärtigen Stadium unsrer Verhandlungen interessiert uns lediglich das „Daß“ der Kausalität, des Kausalnexus, nicht das „Wie?“, auch nicht der Einzelfall. Selbst die Forderung der Naturforschung, daß Ursache und Wirkung immer gleiche Größen sein müssen, liegt außerhalb dessen, worauf es uns ankommt. Das ist der ganz allgemeine Satz, daß jede Veränderung eine Ursache hat, daß alles, was geschieht, durch einen Umstand oder deren mehrere bedingt ist und nicht von selbst geschieht. Mögen die einen den Ursprung dieses Satzes aus der Erfahrung, die anderen aus der Natur unsres Denkens herleiten: weder die Vertreter des Empirismus noch die des Apriorismus übersehen oder ignorieren ihn.

Die vier registrierten Ansichten gehen von ihm aus. Lediglich zu ihm nehmen sie Stellung. In der Frage nach seiner Herkunft und seinem Geltungsbereich divergieren sie. Die allgemein menschlich empfundene Nötigung, ihn zu vollziehen, setzt ihn voraus und schließt ihn ein. An der Tatsache dieser Nötigung zweifelt keine der vier Aussagen. Vielmehr eben um sie handelt es sich in ihnen. Sie ist der einzige Gegenstand der Verhandlung. Auch

Hume leugnet das Datum der Nötigung nicht, denn eben dies ist der hauptsächliche Gegenstand seines Nachdenkens.[1])

Kant, so gewiß er von Hume angeregt[2]) ist, und Friedrich Albert Lange, in der Antwort auf die Frage nach dem „Woher?“ Aprioristen, Humes Antipoden, stimmen mit ihm darin überein, daß der Satz vom Grunde jenseits der Erfahrung gar keine Bedeutung habe. Auf welchem Wege kommen sie zu diesem Urteil? Haben sie einen Blick hinter und über die Grenzen der Erfahrung hinaus getan? Daß man das nicht könne, daß das dem menschlichen Erkennen und Forschen immer versagt bleibe, ist vielmehr ihre gemeinsame Behauptung, ihr gemeinsames Dogma. An dieser Stelle werden sie ihm untreu. Sie verleugnen die eigensten Grundgedanken ihrer Philosophie, wenn sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus irgend ein Wissen, sei es nun positiver oder negativer Art, in Anspruch nehmen.

Es ist der Standpunkt des subjektiven Idealismus, daß auch innerhalb der Erfahrung die Objekte unserer Wahrnehmungen nicht die wirklichen Dinge, *νοούμενα*, nicht die Dinge an sich, sondern daß sie Erscheinungen, *φαινόμενα*, sind. „Und selbst, wenn wir

[1]) Aber er bezweifelt, „ob es möglich ist, eine Ursache nur aus ihrer Wirkung zu erkennen“. . . „Nur wenn zwei Arten von Dingen immer verbunden angetroffen werden, kann man von dem einen auf das andre schließen. Ist aber eine Wirkung ganz eigentümlich und unter keine bekannte Art zu begreifen, so läßt sich nicht, so weit ich sehe — I do not see — überhaupt eine Vermutung oder ein Schluß hinsichtlich ihrer Ursache machen.“ Section XI, p. 207.

[2]) Die für Hume entscheidende Grundfrage: Was hat es mit dem Kausalitätsgesetz auf sich? bewegt auch Kant. Lautete aber Humes Antwort: Es ist ein lediglich Subjektives, unsre Ideenassoziation, so beschied Kant: Es ist objektiv, aber die Objekte der Wahrnehmung, die Welt der Erfahrung, die Welt, die uns umgibt, sind subjektiv, unsre Vorstellungen, nicht die Dinge selbst und an sich. Der Satz vom Grunde, nach dem wir wahrnehmen, gilt, das Wahrgenommene richtet sich nach unsren Begriffen und ist Schein, Erscheinung im Unterschied von dem, was erscheint, über dessen Existenz oder gar Verhältnis zu der Erscheinung aber nichts ausgesagt werden kann. Gelegentlich kommt aber auch schon bei Hume die idealistische Grundansicht zum Ausdruck. Vgl. S. 67 oben Anm. 1. Faktisch bleibt es ebenso eine Antinomie, ein innerer Widerspruch, das Kausalitätsgesetz, nach dem wir wahrnehmen, als real anzuerkennen, und das so Wahrgenommene für Schein auszugeben (Kant), wie umgekehrt, das Kausalgesetz als ideell preiszugeben und das Wahrgenommene als real gelten zu lassen (Hume).

unsre Anschauungen auch zu dem höchsten Grad der Deutlichkeit bringen könnten,“ sagt Kant, wir würden „auf jeden Fall doch nur unsre Art der Anschauung vollständig erkennen.“[1]) „Was die Dinge an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntnis der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.“[1]) Von diesen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus ist auch innerhalb der Erfahrungswelt zu objektiven Aussagen nicht zu gelangen. Auch das gesetzmäßigste Geschehen, so gewiß es sich doch immer an Objekten unsrer Wahrnehmung vollzieht und nur so von uns in jedem Einzelfall konstatiert wie kontrolliert wird, bleibt von da aus „phänomenal“. Das Geschehen an sich selbst kann „niemals bekannt werden.“ Selbst die Kausalität, mag immer ihr Begriff als einer a priori, ein Stammbegriff der reinen Vernunft, in Anspruch genommen werden, kann, so gewiß ihn die Erfahrung in uns auslösen muß, so gewiß es sich um die kausale Verknüpfung von Objekten unsrer Wahrnehmung handelt, im Bannkreise des subjektiven Idealismus nicht noumenal, als objektiv tatsächliches Verhältnis nicht ergründet und verbindlich werden.

Es ist daher von seinem Standpunkt nur korrekt, wenn Friedrich Albert Lange darin über Kant hinausgeht, daß er die Organisation selbst, in der doch der Kausalitäts-Begriff wurzele, als Erscheinung nimmt, „also mit dem Vorbehalte, daß sie die Erscheinung eines unbekannten Dinges an sich sein möge“[2]). Aber diese notwendige Konsequenz der Erkenntnistheorie Kants zeigt zugleich, wohin man mit ihr kommt.

Bleiben wir immer an unsre Organisation mit unsrem Denken gebunden; ist weiter dieser Ausgang, diese Basis, dieser Mutterboden all unsres Denkens, die unentbehrliche Voraussetzung desselben, selbst wieder nur „die Erscheinung eines unbekannten Dinges an sich“, keineswegs dieses selbst und auch nicht zu ermitteln, wie sie sich zu ihm verhält: dann ist der Konkurs da und der Bankerott erklärt. Alle Verläßlichkeit unsres Denkens auch diesseits der Erfahrung hört damit auf. Effektiv ist nichts mehr zu behaupten und nichts mehr zu bestreiten. A posteriori so wenig wie a priori. Über die Erfahrung hinaus so wenig

[1]) „Kritik der reinen Vernunft“ 1. Aufl. 383.

[2]) „Geschichte des Materialismus . .“ 2. Aufl. 127.

wie innerhalb ihres Bereichs. Das Ignoramus ist zur Alleinherrschaft gelangt, ultima ratio, die Weisheit der Wissenden.

Die Konsequenz des Pyrrhonismus ist sein Untergang. Die übertriebene Skepsis richtet sich selbst und überwindet sich selbst. Darauf verwies uns Hume selbst.

„Die Konsequenz des Materialismus ist sein Untergang."[1] „Die Geschichte des Materialismus" will ihn überwinden. In diesem löblichen Interesse schreibt sie Lange.

Aber auch die Konsequenz des *subjektiven Idealismus*, von dem aus er des Materialismus Herr zu werden sucht, wie derselbe „einst mit dem Auftreten Kants fast spurlos verschwunden war"[2], ist sein — Untergang.

Nur das dem Sensualismus entgegengesetzte *Extrem* ist die Auskunft, daß unsre Begriffe sich nicht nach den Gegenständen richten, sondern die Gegenstände nach unsren Begriffen, und sie entspricht in dieser einseitigen Überbietung dem Sachverhalt ebensowenig, wie der Sensualismus.

„Es folgt daraus", daß sich die Gegenstände nach unsren Begriffen und nicht umgekehrt diese nach jenen richten, „unmittelbar", sagt Lange,[3] „daß die Gegenstände unserer Erfahrung nur unsre Gegenstände sind, daß die ganze Objektivität eben nicht die absolute Objektivität ist, sondern eine Objektivität für den Menschen und etwa ähnlich organisierte Wesen, während hinter der Erscheinungswelt sich das absolute Wesen der Dinge, das Ding an sich, in ein undurchdringliches Dunkel verhüllt."

Dann folgt aber auch weiter, fahre ich fort, daß der vielgerühmte Boden der Tatsachen unter dieser Voraussetzung nicht mehr existiert; daß sie den Verzicht auf denselben enthält. Auch die naturwissenschaftliche Methode hätte kein Daseinsrecht mehr. Eine Kontrolle der wirklichen Verhältnisse und Vorgänge läge nicht mehr im Bereiche des Menschenmöglichen. Ist das ein haltbarer Zustand oder nur ein Notdach, unter dem man Schutz suchen oder gar finden könnte? Das Leben erfordert tagtäglich von uns, mit den tatsächlichen Verhältnissen zu rechnen und ihnen gerecht zu werden.

Und wo ist der Anhalt für den Satz, daß, weil die Gegenstände der Erfahrung nur unsre Gegenstände seien, diese unsre

[1]) Lange, II, 369. — [2]) II, 2. — [3]) II, 3.

Objektivität eben nicht die absolute Objektivität sei? Richten sich die Gegenstände nach unsren Begriffen, so gibt es überhaupt keine Objektivität für unser Erkennen. Will man gleichwohl „diese unsre Gegenstände" doch „objektiv" nennen, so fehlt es an jedem Recht, von dieser Objektivität auszusagen, sie sei nicht *die* Objektivität oder nicht eine volle absolute Objektivität. Vermögen wir die Gegenstände unsrer Erfahrung nur so zu perzipieren, wie sie sich nach unsren Begriffen gerichtet haben, so ist unsre Weisheit eben damit auch zu Ende. Darüber hinaus kommen wir nicht. Über eine andre „Objektivität" als die uns so zugängliche wissen wir nichts und können wir unter den Umständen nichts wissen. Diese „unsre" mit ihr zu vergleichen, dazu fehlt uns Vermögen und Mittel zugleich. Eine „absolute Objektivität" ist für unsre erkenntnistheoretisch so angesehenen Verhältnisse nicht nur ein absolut Unbekanntes, sondern ein absoluter *Ungedanke*. Auch als Grenzbegriff, „erkenntnistheoretische Kategorie", nicht nur durchaus Kontrebande, sondern sogar für so organisierte Wesen wie wir eine ganz unmögliche Kontrebande. Über das „absolute Wesen der Dinge, das Ding an sich" kann auf diesem Standpunkt schlechterdings nichts gewußt und nichts ausgesagt werden; aber dann eben auch nicht, ob oder daß es „sich in undurchdringliches Dunkel verhüllt." Denn das ist doch immer etwas. Mindestens wird damit ausgesagt, daß das Ding an sich existiert, eben in undurchdringlichem Dunkel sein Dasein hat. Aber zu einer solchen Behauptung fehlt auf diesem Boden alles Recht und jeder Anhalt. Sogar den Gedanken zu fassen, den Begriff zu finden, von einer absoluten Objektivität zu reden, ist auf ihm ganz unmöglich.

Korrekter schließt Überweg,[1]) wenn er Sonne, Mond und Sterne samt ihren regelmäßigen Bewegungen und dem ganzen Universum nicht für nach außen reflektierte Bilder, sondern für Elemente, gleichsam Teile unsres Innern, erklärt. Korrekter auch Lange selbst, wenn er diesen Satz Überwegs eine geniale Bemerkung nennt und daran erinnert, daß unser Gehirn auch nur ein Bild oder die Abstraktion eines Bildes ist.

[1]) Prof. der Philosophie in Königsberg seit 1867, als solcher 1871 gestorben, kommt dabei freilich dahin, wie die Vorstellung: das „Dingbild in der Seele" gegenüber dem „Dingbild außer der Seele", so die Seele selbst als Räumliches vorauszusetzen. „Zur Theorie des Sehens". In der Zeitschrift für rationelle Medizin von Henle und Pfeufer. 3. Reihe. Band 5. Heft 2 u. 3.

Mag die wissenschaftliche Reflexion der Vereinfachung wegen in der Regel bei diesem Bilde stehen bleiben, sie dürfe nie vergessen, daß man damit nur eine Relation zwischen den übrigen Vorstellungen und der Gehirnvorstellung hat, aber keinen festen Punkt außerhalb dieses subjektiven Gebietes.[1])

Wie die wirkliche Naturwissenschaft erst von dem Moment an beginnt, wo die Fiktion des subjektiven Idealismus beiseite gelegt wird: so ist mit ihr auch auf den andren Gebieten des menschlichen Geisteslebens nichts anzufangen und nicht ein einziger gewisser Schritt zu tun.

Die Konsequenz des subjektiven Idealismus ist sein — Untergang. Die harte Wirklichkeit, mit der wir's zu tun haben, erträgt ihn nicht. Die Arbeit auf allen Gebieten des Lebens mit ihren tatsächlichen Erfolgen und ihren immer neuen Aufgaben geht über ihn zur Tagesordnung über.

* * *

Um so näher liegt es und um so dringlicher wird es, seine Legitimation zu prüfen.

Der Gedanke, daß die uns umgebende Welt nur das getrübte Abbild einer andren Welt der wahren Objekte sei, zieht sich nahezu durch die ganze Geschichte menschlichen Denkens, so weit unsre Kunde zurückreicht, hindurch. Schon bei den Denkern des alten Indiens macht er sich geltend. Bei den Griechen tritt er in mancherlei Form hervor. Diese geschichtliche Tatsache bleibt unerklärt und unerklärlich, wenn „das getrübte Abbild" die ganze Objektivität ist, die es für den Menschen gibt, die er wahrzunehmen, deren er irgendwie inne zu werden vermag. Wie kam dann der Mensch von alters und zu allen Zeiten zu dieser Durchbrechung der ihm durch seine Organisation gezogenen Schranken? Entweder diese Schranken sind ein Wahn oder ihre Durchbrechung war unmöglich.

Es war ganz korrekt, daß Protagoras von seinem Satze aus, der Mensch sei das Maß der Dinge, den Gedanken einer absoluten Wahrheit vollständig aufgab. Aber daß dieser Gedanke überhaupt in seinen geistigen Gesichtskreis fiel, war der faktische Gegenbeweis seines Satzes.

[1]) „Geschichte des Materialismus . ." 429.

So wenig „die „erstaunlichen Fortschritte" der Physiologie der Sinnesorgane bis diese Stunde darzutun vermocht haben, daß unsre ganze Erfahrung von unsrer geistigen Organisation verursacht[1]) wird: so kann doch schon heute kein ernstlicher Zweifel daran aufkommen, daß unsre ganze Erfahrung von unsrer geistigen Organisation irgendwie bedingt ist. Aber der Schluß von da aus, daß einer andren Organisation dieselben Gegenstände ganz anders erscheinen möchten und das Ding an sich keinem endlichen Wesen vorstellbar werden könne, schwebt völlig in der Luft. Darüber wissen wir nichts. Von „einer anderen Organisation", die dazu fähiger wäre, fehlt uns auch die leiseste Vorstellung.

Wohl sind gewisse Hirnfunktionen bei den höheren Säugetieren ebenso wie bei den Menschen vorhanden. Die zentrale Verarbeitung der Sinneseindrücke, ihre Assoziation und ihre zentrifugale Projektion vollziehen sich, soweit Beobachtung und Versuche einen bindenden Schluß zulassen, bei den höheren Säugetieren wie bei den Menschen nach denselben Grundgesetzen. Sogar die Sprache findet in mehr oder weniger entwickelten Ansätzen und Anfängen in diesen Tierspezies verwandte Funktionen, parallele Erscheinungen. Aber über eine Laut- oder eine Affektsprache kommen die Ansätze nicht hinaus. Auch der artikuliert sprechende Papagei überschreitet das Schema des einfachen Reflexes nicht. Mag man sich den Vorgang so vorstellen, daß akustische Wortbilder in beschränkter

[1]) „Doppelt unbegreiflich erscheint uns also", schließt der 1907 gestorbene langjährige Direktor der psychiatrischen und Nerven-Klinik in Halle, Prof. Eduard Hitzig seine letzte Abhandlung: „Welt und Gehirn. Ein Essay" 1905, „das Bewußtsein, das eine Mal, weil wir schon nicht vermögen, in die psychischen Vorgänge der niederen Organisationen, an denen sich die Seele und das Bewußtsein aufbaut, einzudringen, das andre Mal, weil es ungeachtet aller unserer Gelehrsamkeit noch immer bei dem Ausspruche Emil du Bois-Reymonds sein Bewenden hat, daß wir nicht zu begreifen vermögen, wie aus dem Zusammenwirken der Atome Bewußtsein entstehen könne." „Wir kommen also am Ende dieser Betrachtung wieder auf die alte Erfahrung zurück, daß unsrer Naturerkenntnis bestimmte Grenzen gesteckt sind, jenseits deren wir in das eigentliche Wesen der Materie und der Energie, von Raum und Zeit, und schließlich unsres eigenen Bewußtseins nicht einzudringen vermögen. Denen aber, die auf Grund ihrer monistisch-pantheistischen Weltauffassung alle diese Rätsel gelöst zu haben glauben, dürfen wir getrost mit dem Dichter zurufen:

„There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy!" S. 67.

Zahl durch Vermittelung der Hörnerven der vorausgesetzten Anlage des *sensorischen* Sprachzentrums zugeleitet, dort aufbewahrt und der Anlage des *motorischen* Sprachzentrums weitergegeben werden, welches sie wieder auf irgend eine assoziatorische Anregung in gesprochenen Worten nach außen projiziert: es bleibt ein durchaus sinnlicher, reflektorischer Prozeß. Auch wenn diese seine Beschreibung dem faktischen Verlaufe entspricht: daß diese Worte des Papageien irgendwie ein begriffliches Denken verraten, wird damit keineswegs verbürgt. Es folgt nicht aus ihnen, daß er weiß, ob er seinen eignen Namen ruft oder den seiner Pflegerin oder was das Wort Zucker bedeutet. Unter den Anregungen, auf die er reagiert und so zu dem mechanischen Sprechen kommt, spielt „die eine und wesentlichste, dem Menschen *allein* zukommende, die durch das abstrakte Denken“,[1]) keine Rolle. Das abstrakte Denken ist der Tierwelt durchweg, auch in ihren höchsten Exemplaren durchaus versagt.

Eduard Hitzig wird Vorgängen im Tierleben, wie wenn ein Hund „durch einen Zufall gelernt“ hat, „die Klinke der ihn von seinem Gefährten trennenden Gartentür mit der Schnauze in die Höhe zu stoßen“, dadurch gerecht, daß er ihm einen „durch den Assoziationsvorgang gegebenen *Schluß*mechanismus“, ein *Schießen* ebenso zutraut, wie er die ausgelassene Freude einer Meute von Hunden bei dem Erscheinen des Fütterers auf den *Schluß* zurückführt, daß es wie alle Tage auch heute ein Mahl in Aussicht stellt. Ebenso „schließe“ der am Taubenschlag lauernde Fuchs, daß auch heute Tauben herauskommen werden, wie gestern. Aber diese Art von Schlüssen beschränke sich lediglich auf die unmittelbar aus den Sinneswahrnehmungen fließenden Erfahrungen. „Die Ableitung sekundärer, nicht sinnlicher, geschweige denn übersinnlicher Schlußreihen, überhaupt die *Abstraktion vom Sinnlichen*, das dem Menschen bis zu einem gewissen Grade gegebene Eindringen in das Wesen der Dinge, bleibe der Tierseele *versagt*. Die Seele des Menschen berge „etwas *absolut Neues*, der Tierseele Fremdes in sich“, sei „demnach nicht lediglich als eine höhere Entwicklungsstufe von auch im Tier vorhandenen Eigenschaften aufzufassen.“ [2])

Daß für diese Reihe von Fähigkeiten, welche nach seiner

[1]) Hitzig „Welt und Gehirn“ 1905 S. 57. — [2]) S. 59.

Ansicht den wesentlichen Unterschied zwischen der menschlichen und der Tierseele ausmachen, „anatomische Organisationen vorhanden sein müssen, welche dem tierischen Gehirn fehlen,“ nimmt Prof. Hitzig als selbstverständlich an.[1]) Er „*glaubt*“ sie „in dem progressiven gewaltigen Anwachsen des Stirnlappens bei den Primaten erblicken zu *dürfen*.“ [1]) „Wir glauben“.[1]) Über Ansichten, über Vermutungen haben auch die reichlichen Versuche auf diesem Gebiete nicht hinausgeführt.

Aber daß die menschliche Organisation allein zur Ableitung sekundärer, nicht sinnlicher, eventuell übersinnlicher Schlußreihen qualifiziert und imstande ist, bestätigen auch sie. Und eine andre Organisation zum weiteren Vergleich steht uns nicht zur Verfügung.

Aber selbst wenn es eine gäbe, der subjektive Idealismus könnte keinen Nutzen daraus ziehen. In seinem Bannkreis wäre ein Vergleich aussichtslos. Weder ließe sich die fremde Organisation in ihrem *wirklichen* Bestand ermitteln noch die eigene, da selbst diese uns nur im Rapport mit der Außenwelt, den Objekten unsrer Wahrnehmung, zum Bewußtsein kommt. Dort wie hier könnte das Ergebnis nur „unsre“ Vorstellung sein, unser Begriff, die Erscheinung, nicht der objektive Sachverhalt, nicht die Organisation selbst, nicht das faktische oder etwa anatomische Verhältnis der einen zu der andren und ihr Unterschied sein.

Freilich vermögen wir nur mit den Mitteln unsrer Organisation und in ihren Grenzen zu erkennen. Nicht nur wahrzunehmen, sondern auch zu erkennen. Auch das abstrakte, das vom Sinnlichen abstrahierende Denken setzt doch eben dieses Sinnliche voraus und geht von ihm aus, schließt von ihm weiter und gelangt eben so zu sekundären, abgeleiteten, von dem Sinnlichen abgeleiteten, nicht sinnlichen, eventuell übersinnlichen Schlüssen oder Schlußreihen. Die Organisation des wahrnehmenden Subjekts spielt dabei ohne alle Frage eine Rolle. Ohne sie könnte und würde es weder zu einem Wahrnehmungsakte noch von da aus zu einem Weiterdenken kommen. Nur darum handelt es sich, ob wir durch diese unsre Organisation *gehindert* werden, die Dinge so wahrzunehmen, wie sie sind. Nur *dagegen* richtet sich der Protest. Nur das Ja auf diese Frage ist eine Supposition, die sich weder

[1]) S. 59.

beweisen läßt noch den Tatsachenkomplex für sich hat, der uns umgibt und unser Leben und Streben irgendwie bedingt.

Ein anderes Gesamtbild der Welt steht uns nicht zur Verfügung außer dem, welches wir mit den Mitteln unsrer Organisation gewinnen. Es fehlt uns also der Maßstab, an dem wir dieses auf seine angebliche Inkongruenz zu prüfen und diese eventuell zu konstatieren vermöchten.

Im einzelnen weisen unsre Wahrnehmungen sowohl Verschiedenheiten als auch mancherlei Beziehungen zueinander auf, die sich nicht wohl anders erklären lassen als durch Verschiedenheiten und Beziehungen der wahrgenommenen Dinge zueinander.

Aber ist die Welt für das Ohr nicht doch eine andre als die für das Auge? Es ist eine und dieselbe, nur durch ein anderes Medium uns zugänglich geworden. Sie ergänzen sich beide zu einem Weltbild. Ist dies, welches wir mit einem Sinn im Unterschied von den anderen gewinnen, kein vollständiges: wir haben ihrer mehrere. Und unsre Organisation selbst weist uns darauf hin, das eine an dem andren zu prüfen, zu erproben, zu berichtigen. Ein unbekannter Ton, der uns trifft, weckt sofort unsre Aufmerksamkeit und das Verlangen, über seine Herkunft ins reine zu kommen mit allen den Mitteln, die uns zu Gebote stehen. Und solange die Welt der logischen Folgerungen noch anders ist als die der unmittelbaren Anschauung, empfinden wir unwillkürlich die Nötigung, sie in Einklang zu bringen, auszugleichen, aneinander zu korrigieren und zu rektifizieren, ohne einen Augenblick daran irre zu werden, daß es dieselbe Welt ist, von der beide zeugen.

Freilich die Sinne täuschen ab und zu. Es gibt optische und akustische Sinnestäuschungen, aber wir kommen dahinter, daß es solche sind. Das gerade Ruder erscheint von dem Punkte an, wo es schief in Wasser getaucht ist, gebrochen. Einfach deshalb, weil die Lichtstrahlen, die es nach dem Auge sendet, bei ihrem Austritt aus dem Wasser eine Ablenkung erleiden.

Helle Flächen erscheinen auf dunklem Grunde größer als gleich große dunkle Flächen auf hellem Grunde. Hellfarbige Handschuhe und Stiefel erwecken einen größeren Eindruck von Händen und Füßen als dunkle. Diese sogenannte Irradiation entsteht dadurch, daß die Zerstreuungskreise des beleuchteten hellen Gegenstandes über die dunkle Umgebung hinausgreifen.

Der Tautropfen im Grase sendet dem Auge einen lebhaft roten Lichtstrahl zu. Es bedarf nur einer kleinen Veränderung der Stellung des Auges, und es kann gelingen, denselben Tautropfen der Reihe nach gelb, grün, blau, violett oder ganz farblos zu erblicken. Die in gewisser Richtung auf den Wassertropfen fallenden Lichtstrahlen werden von ihm gebrochen und in die farbigen Strahlen zerlegt. Sie werden dem Auge sichtbar, je nachdem es sich in der Richtung der austretenden Strahlen befindet.

Tritt der Lichtstrahl aus einem dünneren Medium in ein dichteres über, so wird er nach dem Einfallslot[1]) zu gebrochen. Daher sehen wir die Gestirne, deren Licht in unsre Atmosphäre tritt, nicht nach der Richtung hin, wo sie sich wirklich befinden. Fehlte die Atmosphäre, so würden wir sie auch dort *sehen*. Diese sogenannte astronomische Strahlenbrechung oder Refraktion hat zur Folge, daß wir alle Gestirne in einer größeren als ihrer wirklichen Höhe sehen und um so höher, je näher sie dem Horizont stehen, sowie daß sie für jeden Ort früher auf und später unterzugehen *scheinen*, als sie tatsächlich durch den Horizont des betreffenden Ortes gehen, und sich der Tag verlängert, bei uns um vier Minuten.

Von einem durch isländischen Kalkspat in gewisser Entfernung betrachteten Gegenstand sehen wir zwei Bilder. Die ausgezeichnete doppelte Strahlenbrechung ist die Eigenart dieses Minerals in seinen durchsichtigen Formen, des daher sogenannten Doppelspats.

Obwohl wir zwei Augen haben und auf jeder Netzhaut ein Bild des gesehenen Objektes entworfen wird, nehmen wir in der Regel die Dinge nicht doppelt, sondern *einfach* wahr. Wir brauchen aber nur künstlich, durch absichtliches Schielen oder durch Druck, eins der Augen aus seiner normalen Stellung zu bringen, so *verdoppelt* sich das Bild. Wir sehen zwei Objekte, obwohl nur eines vorhanden ist.

Wir sehen die Gegenstände *aufrecht*, obwohl es umgekehrte Bilder sind, die von ihnen auf unsrer Netzhaut entstehen. In der höheren Tierwelt ist es nicht anders. Nimmt man an einem Ochsenauge die hintere Haut vorsichtig schichtweise hinweg, bis sie dünn und durchscheinend wird, hält nachher vor die Pupille dieses

[1]) Der in dem Einfallspunkt des auf eine Fläche fallenden Lichtstrahles errichtet gedachten Senkrechten.

Auges ein brennendes Licht, so sieht man deutlich ein kleines Bild desselben umgekehrt auf der hinteren Wand des Auges.

Wir sind imstande, den Wahrnehmungsprozeß selbst zu kontrollieren, und vermögen ungeachtet des sehr verkleinerten Maßstabes und der umgekehrten Lage, wie die Bilder auf unsre Netzhaut fallen, die Gegenstände korrekt zu sehen. Wir stellen in beiden Fällen das fest, was und wie es wirklich ist, Bild und Gegenstand. Wir stellen es fest im Rapport mit der Wirklichkeit und durch ihn. Die Rektifikationen der optischen Täuschungen oder auch des Augenmaßes haben sich sozusagen von selbst im täglichen Leben ergeben. Es ist bemerkenswert, daß sich das gesunde Auge willkürlich für nahe oder ferne Gegenstände selbst einrichtet. Der von Hermann Helmholtz 1851 konstruierte Augenspiegel läßt es direkt beobachten. Auch für Lichtstärken paßt sich das gesunde Auge an. Es verengert oder erweitert in diesem Interesse die Pupille. Die Regenbogenhaut besitzt dazu zwei Muskeln, den Erweiterer und den Verengerer der Pupille.

Der Gesichtssinn korrigiert sich selbst. Wonach korrigiert er sich denn, wenn nicht nach dem wirklichen Gegenstand, den er aufzunehmen und zur Perzeption zu bringen hat? Und die Sinne korrigieren, rektifizieren, kontrollieren sich gegenseitig. Nach welchem Maßstab denn? Für mich liegt keine Antwort näher als nach der — Wirklichkeit. Und die denkende Betrachtung der Dinge prüft und kritisiert die bisherigen Meinungen darüber. Was entscheidet denn für sie, wenn nicht die Frage, ob sie sich den tatsächlichen Verhältnissen gegenüber halten lassen? Die Wissenschaft schreitet auf allen Gebieten eben so fort, daß sie sich beständig selbst korrigiert. Wonach denn anders, als nach der besser erforschten Wirklichkeit? Selbst die geozentrische Weltanschauung, der Sonnen-„Aufgang" und -„Untergang", hat sich auf diesem Wege als eine optische Täuschung nachweisen lassen.

So haben wir Grund zu der Erwartung, daß es der gemeinsamen Arbeit, in der ein Geschlecht das andre ablöst, immer weiter gelingt, unsre Erkenntnis zu läutern, zu bereichern und zu vertiefen, je länger je mehr der Irrtümer Herr zu werden. Wie unsre ganze Kultur auf der Basis der Identität der wirklichen und der wahrgenommenen Objekte steht und immer weitere Erfolge erzielt, so setzt auch diese Erwartung voraus, daß uns die Erfahrung nicht Schein statt Sein vorgaukelt.

Jede neue Erkenntnis, Entdeckung, Erfindung, selbst jede neue Erkenntnismethode, Hypothese, Vermutung muß sich im konkreten Leben erproben, bewähren, den Wahrheitsbeweis antreten und erbringen. Sobald es sich herausstellt, daß ihr das nicht gelingt, ist ihre Zeit um. Eben damit gilt ihre Unhaltbarkeit und Unbrauchbarkeit als erwiesen. Mag sie in der Zwischenzeit von ihrem Aufkommen an bis zu dem Momente, wo sich die öffentliche Meinung nicht mehr darüber täuschen läßt, viele Gläubige finden und mit Eifer verbreitet werden: es wird nicht immer so bleiben. Künstliche Mittel können die innere Wahrheit nicht ersetzen. Für die Dauer auch die „Schul"disziplin nicht, auch eine Partei-Diktatur nicht. Keine Macht der Erde kann den Irrtum erhalten. Er setzt, wie oft er auch seinen Einzug auf irgend einem Gebiete von neuem halten mag, sich immer wieder selbst ab. Die Wahrheit setzt sich durch, auch wenn alle Gewalten im Einzel- und im Völkerleben sich wider sie zusammenschließen könnten. Schließlich behält sie den Sieg. Der Erkenntnistrieb wäre ein Hohn, wenn's anders wäre. Alles Streben müßte ermatten, wenn die Wirklichkeit uns immer verschlossen und unerreichbar bliebe.

Wir tun gut, unsren Denkoperationen gegenüber die Skepsis wach zu erhalten, ob wir sie auch richtig vollzogen haben. Aber dem, was wir aus dem als objektiv erkannten Wahrnehmungsstoff als gültig erschlossen haben, skeptisch doch nur subjektive Bedeutung, nicht objektive Realität zuzuerkennen, das wäre eine Skepsis, die sich folgerecht gegen die Objektivität alles Wahrnehmungsstoffes kehren und ins „Tollhaus des absoluten Illusionismus" führen müßte.

Kant hatte diesem Ausgang für seine Person von Haus aus dadurch vorgebeugt, daß es ihm von vornherein darum zu tun war, über die Grenzen möglicher Erfahrung hinauszukommen, woran es der Metaphysik am wesentlichsten gelegen sei. Er führte den Beweis, daß die reine Vernunft dazu außerstande sei, weil sie von keinem Gegenstande als „Ding an sich selbst" Erkenntnis habe, sondern nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung sei, nur als Erscheinung, — in dem Interesse, diesen leergelassenen Platz durch die praktische Vernunft auszufüllen, die als moralische sich unvermeidlich über die Grenze der Sinnlichkeit erweitere.[1])

[1]) „Kritik der reinen Vernunft". v. Kirchmann-Ausgabe 1868. 31.

Diesen „positiven Nutzen“ verfolgt Kant mit seiner „Kritik der reinen spekulativen Vernunft.“ [1])

Auch dem Neukantianismus liegt es in seinem am weitesten vernommenen Sprecher, dem gemütvollen Friedrich Albert Lange, an ausgesprochen praktisch wertvollen Zielen.

Lange steht im Jahre 1865,[2]) wo er schreibt, unter dem Eindruck, daß ein Neues werde und das Alte vergehen soll. Dazu müssen sich, das ist seine Überzeugung, zwei große Dinge vereinigen: eine weltentflammende ethische Idee und eine soziale Leistung, welche mächtig genug ist, die niedergedrückten Massen um eine große Stufe emporzuheben.[3])

Er sieht es als den schönsten Lohn abmattender Geistesarbeit an, wenn sie auch jetzt beitragen möchte, für das Unabwendbare unter Vermeidung furchtbarer Opfer eine leichte Bahn zu bereiten und die Schätze der Kultur unversehrt in die neue Epoche hinüberzuretten.[4]) Er spricht in diesen Worten von sich selbst. Die Umarbeitung der zweiten Auflage des zweiten Bandes verzögerte schon eine zunehmend schwere Krankheit, die ihn frühe, am 21. November 1875, dahinraffte. Das Motiv seines Buches war selbstlos ideales Streben. Wie er die Weltlage in seinen Tagen ansieht, will er ihr einen Dienst tun. Er ist des Erfolges keineswegs gewiß, doch noch viel weniger hält er sich deshalb für berechtigt zu schweigen.

Aber der Weg, den er dazu theoretisch einschlägt und empfiehlt, läßt keinen Raum für Streben und für Hoffen. Seine wohlmeinende Absicht ist, dem Materialismus den Todesstoß zu versetzen, und seine ehrenwerte Meinung, das getan zu haben. Aber was ist dabei herausgekommen? „Während es sonst eine unüberwindliche Klippe für den Materialismus blieb, zu erklären, wie aus stofflicher Bewegung eine bewußte Empfindung werden könne, so ist es dagegen keineswegs schwer zu denken, daß unsre ganze Vorstellung von einem Stoff und seinen Bewegungen das Resultat einer Organisation von rein geistigen Empfindungsanlagen ist.“ [5]) Also im Grunde nichts, nichts Wirkliches. Dann hat alles ein

[1]) 33.

[2]) Im Oktober 1859 war Charles Darwins Buch: „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe ums Dasein“ erschienen.

[3]) „Geschichte des Materialismus . .“ II, 557. — [4]) 562. — [5]) 430.

Ende, das Denken, die Philosophie und die Geschichte. Aber dann auch der Boden, auf dem wir gehen, der Stuhl, auf dem wir sitzen, die Feder, mit der wir schreiben, das Papier, das die Schriftzüge aufnimmt, um die Gedanken festzuhalten, nichts Wirkliches! Die ganze stoffliche Welt, unsren eignen Körper mit eingeschlossen, nichts Wirkliches! Dann kann auch „der Standpunkt des Ideals“ [1]) nichts Wirkliches sein und nichts Wirkliches werden.

Das eine Extrem hat das andre abgelöst. Das ist alles.

Das Resultat angesehen sind wir über Hume nicht im mindesten hinaus. Nach ihm war das Kausal-Verhältnis, die kausale Verknüpfung zwischen irgendwelchen Wahrnehmungsobjekten, eine Vorstellung, Ideenassoziation, etwas lediglich Subjektives ohne alle objektive Realität. Nach dem konsequent durchgeführten subjektiven Idealismus, wie ihn Lange vertritt, sind die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung selber nichts Wirkliches, ist der Stoff durchweg nichts Wirkliches, weder der um uns noch der an uns. Vergleicht man die beiden Ergebnisse, so kann das Urteil nur lauten: Das radikalere ist das des subjektiven Idealismus. Das behält nur die Menschengeister in einer nicht wirklichen stofflichen Welt. Ob es jenseits dieser nicht wirklichen Körperwelt noch eine wirkliche gibt, darüber hat es nur ein Fragezeichen.

* * *

Von da aus kann das Fragezeichen in bezug auf eine „andre“ Welt weder befremden noch in die Wagschale fallen. Mag die praktische Vernunft in den Riß treten; mögen praktische Interessen ein an dem weiteren eminent humanen Dienst der bisherigen religiös motivierten christlichen Weltanschauung und Lebensauffassung verzweifeltes Herz keine andre „Rettung“ in dem erwarteten Zusammenbruch der „veralteten“ Grundpfeiler der Kultur und Zivilisation mehr erspähen lassen: die Voraussetzung der Auskunft ist das Ignoramus der verstandesmäßigen Erwägung.

Daß uns der Verstand über die Grenze der Erfahrung hinaus im Stich läßt, davon geht der subjektive Idealismus aus. Zu einem Wissen darüber hinaus kommt auch die praktische Vernunft nicht. Sie kann die Möglichkeit einer Wirklichkeit darüber

[1]) Zweites Buch. Vierter Abschnitt. 538.

hinaus weder a posteriori noch a priori beweisen. Ihr „Begriff“ davon ist nur „ein möglicher Gedanke.“ [1]) Auch die praktischen Interessen führen nicht weiter. Das Ding an sich? „Wir wissen wirklich nicht, ob es existiert.“ [2])

Seitdem ist es hin und her [3]) üblich geworden, die Forderungen des Verstandes die und Bedürfnisse des Herzens zu scheiden und ihnen auf gesonderten Wegen gerecht zu werden; in gewissen Kreisen methodisch beinahe zur Regel, nur für die Erfahrungswelt das Erkennen, ein Wissen in Anspruch zu nehmen, darüber hinaus sich mit Glauben im Sinne eines „möglichen Gedankens“, weil es doch „ungereimt“ wäre zu behaupten, „daß Erscheinung ohne etwas wäre, was erscheint“ [4]) zu begnügen und die Frage der Wirklichkeit desselben völlig offen zu lassen. So, wie es Kant zu dem „positiven Nutzen“ seiner Kritik gerechnet hatte, daß nun beide, die reine und die praktische Vernunft, je ihre Angelegenheiten ruhig und sicher treiben könnten.

Aber das läßt die Einheit unsres Geistes und unsres Geisteslebens nicht zu. Wir können nicht mit dem Herzen glauben, was wir mit dem Verstande als durchaus fragwürdig ansehen und verstehen müssen, wenn er nicht über die Grenze der Erfahrung hinüberreicht.

Auch daß der Verstand es doch nicht für einen unmöglichen Gedanken erkläre, sondern als einen möglichen anerkenne, ändert daran nichts. Denn dem Glauben liegt es an der Wirklichkeit, nicht nur an der Möglichkeit; am allerwenigsten an einer Möglichkeit mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß sich über die Wirklichkeit nichts aussagen lasse.

Das Zugeständnis der so verstandenen Möglichkeit bietet also gar keine Gewähr für den Glauben. Bei dieser Verteilung der Welt

[1]) „Kritik der reinen Vernunft“ 34.

[2]) „Geschichte des Materialismus“ 4. Aufl. 403.

[3]) „Beiträge zur Frage nach der Grenze zwischen Religion und Wissenschaft“. „Bekenntnis eines Mediziners“. Leipzig 1908. Selbstverlag des Verfassers S. 114: „Wir haben als Menschen, die als wissenschaftlich gelten wollen im Sinne des 20. Jahrhunderts, kein Recht, über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt oder ähnliche Dinge Aussagen zu machen. Alle Metaphysik verwüstet die Wissenschaft“ . . Aber „die Befürchtung, die Religion könne zu kurz kommen“ „dürfte der 2. Teil der Abhandlung mit Klarheit“ als „nicht der Fall dargetan haben“.

[4]) „Kritik der reinen Vernunft“ 34.

und der Lebensgebiete des Geistes bleibt der Glaube völlig verlassen und ohne allen verläßlichen Besitz. War ihm ehedem von alters her bis nahe an die Grenze der neueren Zeit die Weltherrschaft im großen und ganzen zuerkannt worden und hat er seinen regierenden Einfluß in allerlei Volk, das unter dem Himmel ist, noch bis heute keineswegs völlig verloren, auch nicht in den Kulturländern, auch nicht unter uns und der ganz überwiegenden Mehrheit der Einzelnen: so ging er bei dieser Neuverteilung der Rollen geradezu leer aus. Auch für den Glauben sollte es nunmehr „nichts Wirkliches“ geben. Seine Sache sollte „wirklich“ auf nichts gestellt sein und für alle Zeit bleiben.

Mögen immerhin, wie uns Lange tröstend versichert, in gewissem Sinne auch die Ideen der Religion unvergänglich sein: wenn ihnen doch nichts Wirkliches entspricht, was ist damit gewonnen? „Wer will eine Messe von Palestrina widerlegen oder die Madonna Raffaels des Irrtums zeihen?“ fragt er. Ich antworte: Wenn man sich nichts dabei denken soll, dann gibt's freilich nichts zu widerlegen und nichts zu kritisieren. Aber dann ist's eben eine gedankenlose Stimmung, die sich damit auch der Würdigung entzieht. Einen bemerkenswerten Einfluß, eine machtvolle Bewegung wird die Messe sowohl wie die Madonna nur auf Gemüter zur Folge haben, die mit dem Text der polyphonen a-capella-Setzweise, in der die Meister des 15. und 16. Jahrhunderts ihre Messen schrieben, von Guillaume Dufay bis Palestrina, von dem „Kyrie eleïson“ bis zu dem „Dona nobis pacem“ ganz bestimmte, wenn auch ganz individuell nuancierte Gedanken verbinden und nicht minder mit der Madonna im irgendwie kirchlich herkömmlichen Sinn oder doch im Anschluß an ihn. Das wird auch von dem „Gloria in excelsis“ [1]) im besondren gelten. Es wird „eine weltgeschichtliche Macht“ [1]) bleiben und „durch die Jahrhunderte“ schallen, „solange noch der Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann“: voraussetzt, daß er noch mit dem „Erhabenen“, mit Gott, „Gloria in excelsis Deo“ [2]), einen dem entsprechenden Gedanken verbindet. Nur so, auf der Basis der von der Kirche vertretenen und gepflegten, von dem Hörer noch inhaltlich irgendwie innerlich festgehaltenen religiös-sittlichen Gedankenwelt. Sonst, ohne diesen innerlichen Rapport mit

[1]) „Geschichte des Materialismus“ II, 561.

[2]) „. . et in terra pax hominibus bonae voluntatis“ Luc. 2, 14.

der geglaubten „Wirklichkeit“ oder vollends in Widerspruch mit ihr, in Opposition gegen sie ist an einen weiterwirkenden Einfluß der religiösen Musik und bildenden Kunst weder zu denken noch auf ihn zu rechnen. Mit dieser „weltgeschichtlichen Macht“ ist es dann einfach vorbei.

Dieser modus vivendi auf Grund der Gebietsverteilung, schiedlich und friedlich nach dem Programm, würde und müßte für die Religion zum modus moriendi werden, wenn sie sich darauf einlassen könnte und es für sie in der pulsierenden, aktiven, freudvoll und leidvoll lebenden, strebenden, schaltenden, waltenden, sinnend und denkend vorwärts gerichteten und für das alles sich verantwortlich fühlenden, pflichtbewußten Menschenwelt ein mori gäbe.

Der Rezepte, die man ihr für diesen Fall verschreibt, bedarf es also nicht. Sah David Friedrich Strauß das Mittel, der Alternative eines Umsturzes oder einer finsteren Stagnation zu begegnen, sehr befremdlicherweise für unser Empfinden in den Kanonen, die gegen Sozialisten und Demokraten aufgefahren werden: so erkennt es Friedrich Albert Lange[1]) „dank der völlig veränderten Stimmung und Situation einzig und allein in der rechtzeitigen Überwindung des Materialismus und in der Heilung des Bruches in unserm Volksleben.“ Es ist „wohl möglich“, schreibt Ernst Troeltsch,[2]) „daß in dem alten Europa in den nächsten Jahrhunderten vieles untergeht. Nur würde sich dann der Untergang nicht bloß auf Kirche und Christentum beschränken, und in den kommenden Krisen werden ein ästhetisiertes Heidentum, der Monistenbund und die „Ergebnisse der Wissenschaft“ ihm schwerlich den Halt geben, des es dann bedarf. Auch eine freie Christlichkeit wird ohne Rückhalt an den kirchlichen Massenorganisationen und ohne verständige Rücksicht dieser auf geistige Beweglichkeit und Freiheit sich schwer behaupten können.“ Ich teile selbst diese Besorgnis nicht. Das Christentum erschließt ein Weltbild, in welchem alles Denken und Wissen Unterkunft, Grundlage, Ordnung und Abschluß findet.

In der Kausalität, in dem Satze vom Grunde, hängen die künstlich geschiedenen Gebiete zusammen, die Welt der Erfahrung und die Welt jenseits derselben. Die Beschränkung seiner Gültigkeit auf die Welt der Erfahrung, wie sie Hume, Kant und Lange behaupten, hat sich nicht irgendwie rechtfertigen lassen von ihren Voraussetzungen aus.

[1]) „Geschichte des Materialismus. .“ 2. Aufl. II, 538.

[2]) „Katholizismus und Reformismus“. Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. Herausgegeben von Paul Hinneberg. Vom 4. Januar 1908. Spalte 25.

Sie läßt sich aber auch überhaupt nicht begründen.

Die Nötigung, das Kausalitäts-Gesetz anzuwenden, tragen wir in uns. Nicht einer oder der andre, sondern alles, was Mensch heißt. Sie ist eine psychologische Tatsache. Freilich bedarf sie der Entbindung durch die Erfahrung. Sie würde uns sonst nicht zum Bewußtsein kommen und nicht aktuell werden. Auch ist die Erfahrung unentbehrlich, um festzustellen, welche Ursache der betreffende Einzeleindruck hat. Bei weitem nicht in allen Fällen läßt sich das konstatieren. Daß er gleichwohl eine Ursache hat, daran zweifeln wir nicht. Mehr fordert auch die Nötigung nicht. Nicht daß der Eindruck diese oder jene, sondern daß er eine Ursache habe. Dies Gesetz macht sie ohne Ausnahme und Einschränkung geltend. Immerhin schließen wir auch, wo uns die Ursache nicht bekannt wird, aus der Art des Eindrucks auf die Art der Ursache, deren Wirkung er sein kann.

Von der Erfahrung gehen wir auch aus, wenn wir über sie hinausdenken. Die Tatsache der Welt, die uns umgibt, in der wir uns finden, dieser machtvollste Eindruck, dessen wir inne werden, fordert ihre Ursache. Eine Ursache, ohne die ihr Dasein unerklärt bleibt.

Auf die Frage nach dem Woher der Welt stehen überhaupt nur zwei Antworten zur Verfügung. Entweder sie ist von selbst oder sie ist die Wirkung einer Ursache, die sie nicht selbst ist.

Der Bescheid, daß das Universum von selbst existiere, ist nicht nur absolut undenkbar, sondern auch, wenn er denkbar wäre, würde er keine Lösung sein.[1])

Er bringt uns tatsächlich auch nicht einen Schritt über das Bewußtsein von dem gegenwärtigen Dasein der Welt hinaus und hinterläßt uns so mit einer reinen Wiederholung des Geheimnisses.[2]) Die Selbstexistenz eines potentiellen Universums ist

[1]) Herbert Spencer, First principles. Third edition. London 1877. § 11. p. 31: „The atheistic theory is . . . absolutely unthinkable. .“.

[2]) „. . and so leaves us with a mere re-statement of the mystery“ p. 32.

nicht im mindesten begreiflicher. Denn woher kommt jene potentielle Existenz?[1])

Auch die „Weltsubstanz“[2]) führt nicht weiter: „Die endlichen Dinge, indem sie in dem endlosen Wechsel des Entstehens und Vergehens als einzelne sich selbst aufheben, fallen in eine Allgemeinheit zusammen, die sich nicht mehr zu ihnen als ihre Ursache, sondern als ihre Substanz verhält“.[2]) Denn woher ist denn nun diese Allgemeinheit? Ist sie mehr als eine Formel, in der zusammengefaßt ausgesprochen wird, was es eben zu erklären gilt? Und wenn sie mehr ist, gehört sie denn dann nicht zur Welt im Ganzen, um deren Woher es sich doch eben handelt? Woher datiert denn dieser endlose Wechsel des Entstehens und Vergehens, in dem sich die endlichen Dinge selbst als einzelne aufheben? Ein Prozeß ohne Anfang, ohne Impuls? Eine Bewegung ohne Beweger? Und die „Weltsubstanz“? Ist sie der Weltstoff? Aber wie kam er denn je aus dem Chaos heraus? Ist sie die Weltkraft, wie konnte es ihr gelingen, den Stoff zu gewinnen, und wie konnte sie wirken ohne Stoff? Denn wenn es doch eine Weltsubstanz ist und nicht mehr, so werden wir uns an die Analogie zu halten haben, die die Welt bietet. Oder, wenn wir doch eben dieser Analogie zufolge, da es in dieser Welt keine Kraft gibt ohne Stoff und keinen Stoff ohne Kraft, bei der Weltsubstanz an beides zugleich wohl oder übel denken müssen, etwa an ein Ineinander, jedenfalls an ein Zumal von Weltstoff und Weltkraft: wodurch unterscheidet sich denn dann diese „Weltsubstanz“ von der wirklichen Welt, in der doch auch alles Einzelne und alles Gemeinsame immer zugleich Actus und Potenz ist? Und was bleibt dann von diesem Bescheide auf die Frage nach dem Woher der Welt im Grunde als: „Von der Welt“? Die Welt der zureichende Grund der Welt. Sie ist von sich selbst.

Aber die Weltsubstanz nimmt die Auskunft als „ein ewiges Grundwesen der Welt“[3]) in Anspruch. Freilich! Nur daß sie dadurch ihre Chancen nicht zu verbessern vermag.

[1]) „The self-existence of a potential universe is no more conceivable“ p. 33.

[2]) David Friedrich Strauß, „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft“ 1840/41. I, 382.

[3]) 382.

Denn eine ewige Allgemeinheit von endlichen Dingen, die sich in dem endlosen Wechsel des Entstehens und Vergehens als einzelne selbst aufheben, bietet dem Nachdenken nicht geringe Schwierigkeiten. Gibt es denn irgendwo in dieser Welt ein allgemeines Leben anders als am und im einzelnen? Einen Wechsel anders als zwischen dem Einzelnen? Existiert denn neben diesem vielgestaltigen Leben im einzelnen und dem bunten Wechsel im einzelnen noch ein Leben, noch ein Wechsel im allgemeinen, im Unterschied davon, vor ihm, nach ihm, außer ihm noch eine Allgemeinheit? Wo in aller Welt treffen wir sie anders an als in unsrer Begriffswerkstatt? Sie ist unser Begriff, nicht mehr.

Der von uns aus dem vielfältigen Eindruck des Einzellebens und -wechsels abgezogene, abstrahierte Begriff. Er wächst, wohnt und existiert in dieser Welt ebensowenig wie jeder andre Begriff, etwa der Baum als solcher, der Inbegriff alles dessen, was allen Bäumen gemeinsam ist, nach Abzug aller der Merkmale, die jeden einzelnen von den andren unterscheidet. Die Welt, um deren Erklärung es sich handelt, hat nur bestimmte Bäume, nur einzelnes Leben, nur einzelne Dinge. Die Allgemeinheit im Unterschied von ihnen ist ein Abstraktum. Eine ewige Allgemeinheit also allerdings nicht mehr als eine Formel, ein Begriff, der ohne einen Träger jedenfalls nicht wirken und die Ursache der Welt werden könnte.

Das „als erste Ursache aller anderen geeignete Ding“ ist nicht „die Substanz der Welt, die als Einheit angesetzte Vielheit der Dinge“. Denn diese „Einheit“ ist nur unsre Konzeption. Es reicht nicht aus, daß wir „die Welt als Einheit denken, um die Wechselwirkung zwischen den Dingen zu erklären“. Auch ist daher nicht „die Substanz deutlicher in dem Begriff eines allgemeinen Gesetzes ihres Zusammenhanges als in dem einer Ursache.“[1]) Denn der „Begriff eines allgemeinen Gesetzes ihres Zusammenhangs“ ist unser Urteil. Das bringt nichts zustande. Die Ursache dagegen ist der bewirkende Grund, der produzierende Faktor, die schaffende Kraft. Soll aber das „allgemeine Gesetz“ mehr sein als unser Urteil und „die als Einheit angesetzte Vielheit der Dinge“ mehr als unser Begriff, so können sie das Weiterdenken

[1]) Albrecht Ritschl, „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ III. 2. Aufl. 201. 202. 3. Aufl. 205.

nicht abschneiden und nicht füglich ohne einen Urheber und Ordner gedacht werden; wenn anders das Kausalitätsgesetz auch über die Erfahrung hinaus gilt und nicht nur als eine „Kategorie der Endlichkeit“ [1]) auf diese beschränkt ist.

Dafür halten es mit Kant auch die beiden verhörten Stimmen.

Aber selbst Kant hat die Beschränkung nicht durchführen können. Er ist nicht mit ihr ausgekommen. Er hat dem Ding an sich, dem *νοούμενον*, dem jenseits der Erfahrung liegenden Unbekannten, von dem er schlechterdings nichts wissen zu können erklärte, das dem menschlichen Erkennen sich völlig entzieht, wohl oder übel die Kausalität zuschreiben müssen, um es auch nur als solches zu behaupten, so sehr er damit den selbstgezogenen Kordon durchbrach. Denn ohne dies Prädikat hätte es zu seinem *φαινόμενον* gar keine Beziehung gehabt und also auch nicht als das *νοούμενον* dazu in Anspruch genommen werden können. Die Welt der Erscheinungen, der Gegenstand unsrer Wahrnehmung, hätte dann mit der Welt der Dinge an sich, deren Erscheinung sie eben nach dem System sein soll, gar nichts zu tun und keinerlei Verbindung.

Lange sah in der ersten Ausgabe seiner Geschichte des Materialismus durch diese Inkonsequenz, durch diesen Selbstwiderspruch den Panzer des Systems Kants zerschmettert, aber in der zweiten sucht er ihm wieder zurechtzuhelfen, indem er „das Ding an sich“ im Sinne Kants für einen bloßen Grenzbegriff ausgibt. Aber es gelingt ihm selbst nicht, auch unter dieser Marke mit ihm fertig zu werden. Ein Grenzbegriff?

Wozu gehört er denn? Zum Gebiet der sinnlichen Erfahrung? Dahin gehört er nicht. Denn er kann seinen Paß der kontrollierenden Erfahrung nicht vorzeigen.

Zum Gebiet jenseits derselben? Das ist in Dunkel gehüllt. Wir können nichts davon wissen. Also auch da bliebe das Ding an sich ohne Licht, unerkannt und unbekannt.

Zu keinem von beiden? Weder zur Welt der Erfahrung noch zu der jenseits derselben? Dann allerdings wäre es völlig verraten. Nirgends winkte ihm ein wenn auch noch so bescheidenes Heim.

[1]) Strauß, „Die christl. Glaubenslehre. .“ 382.

Die Beschränkung des Geltungsbereiches des Satzes vom Grunde auf die diesseitige Welt hebt alle Verbindung mit der jenseitigen auf. Sie widerlegt sich so selbst in den eigensten Systemen, die sie vertreten.

* * *

Tatsächlich widerspricht der Behauptung, daß der Kausalitätsbegriff jenseits der Erfahrung „gar keine Bedeutung“ habe,[1]) unsre Denkoperation selbst. Der Denkprozeß verläuft in drei Stufen: Wahrnehmen, Vorstellen und Denken. Das Wahrnehmen nimmt die Eindrücke der äußeren und der inneren Welt, sozusagen als Material, als Rohstoff auf, das Vorstellen setzt sie in je sinnliche oder geistige Vorstellungen um. Das Denken unterscheidet das Ideelle als Subjektives von der sinnlichen Wirklichkeit, dem sinnlich Gegebenen.

Will man dabei den Anteil des Verstandes von dem der Vernunft unterscheiden, so würde jenem die kritische Ausmittelung des ideellen Gehaltes, dieser seine Erhebung zum reinen Gedanken zufallen.

In dem so von der sinnlichen Vorstellung aus gewonnenen reinen Gedanken, welcher nichts weiter enthält als den kritisch erhobenen ideellen Gehalt, liegt ein Hinaussein über die Erfahrung tatsächlich vor. Tatsächlich, wenngleich nicht empirisch, nicht als Wahrnehmungsstoff, auch nicht als Wahrnehmungsobjekt, überhaupt nicht gegenständlich, durch keinen der fünf Sinne zu konstatieren, aber doch überaus wirksam, von eminenter Bedeutung für das gesamte Geistesleben, die Lebensbedingung für wissenschaftliche Arbeit, wie eben damit für die menschliche Stufe. Mag das Wahrnehmen, das Vorstellen und selbst das Denken als ein Schließen von unmittelbaren Eindrücken in der höher organisierten Tierwelt irgendwie einen Ansatz[2]), eine Analogie, eine Parallele finden: das Abstrakte, das reine Denken hat, kennt, übt nur der Mensch. Erst diese Fähigkeit erhebt ihn über alle andre Kreatur in einem spezifischen Sinne zum „denkenden“ Wesen. Erst das

[1]) Friedr. Alb. Lange, „Gesch. d. Materialismus“. 2. Aufl. II, 45.

[2]) Wie wenn das Wild, dem der Weidmann in einem Teil seines Reviers eine Freistatt bereitet, in der nie und unter keinen Umständen ein Schuß fallen darf, diesen Ort des Friedens schnell bemerkt, dort zutraulich wird und ohne Scheu den Jäger herankommen sieht.

reine Denken ermöglicht die Wissenschaft. Ohne dasselbe vermöchte der Mensch weder die reinen Formen des sinnlichen Seins in der Mathematik noch die reinen Formen des geistigen Seins in der Logik zu erkennen. Ohne das reine Denken wäre er so wenig imstande, die allgemeinen Begriffe und Gesetze der Erfahrungswelt in den Natur- und empirischen Wissenschaften überhaupt zu finden und mit ihnen weiter zu arbeiten, als auch nur nach dem Grund der gesamten Erfahrungswelt zu fragen und selbst auf die Idee einer Metaphysik zu kommen.

Diese allgemeinen Begriffe sind aus den sinnlichen Wahrnehmungen erhoben und haben nur von diesen aus entstehen können. Aber sie selbst als Abstrakta gehören nicht mehr zur Sinnenwelt, sind nirgends sinnlich anzutreffen und wahrzunehmen. Dem Kausalitätsgesetz unterliegen sie doch. Ihr Entstehen und Werden im Menschengeiste verhält sich zu den erfahrungsmäßigen Einzeleindrücken wie Wirkung und Ursache. Das reine Denken durchweg entsteht nicht anders. Wahrnehmen und Vorstellen, Verstandes- und Vernunfttätigkeit setzt es voraus. Nur so ist es als Wirkung möglich, als Wirkung dieser vorangegangenen Ursachen. Eine gar nicht zu bestreitende Wirkung, die selbst als solche nicht mehr der Erfahrungswelt angehört, sondern jenseits derselben, über sie hinaus liegt und ihrerseits — wirkt, nachweisbar Ursache für weitere Effekte in den Wissenschaften und deren Arbeitsgebieten wird.

Nicht minder vollzieht sich in unsrem Geistesleben selbst, also einem durchaus innerlichen Sosein, in dem Nacheinander seiner Zustände, seiner Stimmungen und Bestimmtheiten, seiner Neigungen und Geneigtheiten, ein Prozeß ursächlicher Natur. Es geht auch da, obwohl uns niemand die Freiheit des Anderswollens nehmen oder unterbinden kann, bei aller Selbstbestimmung gesetzmäßig zu. Wir haben eine Geistesrichtung, eine Gesinnung. So wie wir sie in diesem Augenblicke haben, ist sie nicht unser eigen von Geburt an, möglicherweise noch nicht einmal von lange her. Sie ist so geworden, nicht sowohl ohne uns als ganz direkt durch uns, durch unser Verhalten, durch unser Dichten und Trachten, vielleicht ohne daß wir's merkten, aber nicht ohne daß wir es verursachten. Je nachdem ob wir der Selbstsucht nachgaben oder Selbstzucht zu üben nicht müde wurden. So oder anders, die Geistesrichtung, die Gesinnung, je wie sie sind, so sind

sie in der geheimen Werkstatt unsres Innenlebens — geworden, und sie wirken weiter. Wie wir handeln, so werden wir, und wie wir geworden sind, so handeln wir.

In diesem nachweislichen Einfluß unsrer vor aller Welt und wie oft vor uns selbst verborgenen Regungen der Seele, unsrer der Wahrnehmung entrückten Geistesverfassung, auf unser Tun im täglichen Leben liegt ein Kausalitätsverhältnis vor zwischen einem Zustand jenseits der Erfahrungswelt und seinen Wirkungen in dieser. Ja das Verhältnis ist und bleibt zeit unsres Lebens ein wechselseitiges, von außen nach innen und von innen nach außen, ein Wirken und Werden und ein Werden und Wirken in gewissem Sinne ohne Unterlaß. Ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen. Machet den Baum gut, so wird die Frucht gut.

Im Grunde ist alle Kultur ein Effekt, eine Reihe von Effekten, des Menschengeistes auf die Natur, eines seiner Natur nach Nicht-Sinnlichen auf die Sinnenwelt.

Es fehlt uns so nicht nur an jedem Anhalt für die Behauptung, daß das Kausalitätsgesetz „gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauches als nur in der Sinnenwelt" habe[1]), sondern die vermißte Analogie ist da. Die Tatsache, daß es in unsrem Geistesleben sowohl selbst als auch in seiner Beziehung zur Sinnenwelt gilt und somit auf allen Gebieten, die uns zugänglich sind, — berechtigt, ohne allen Anhalt für das Gegenteil, durchaus zu dem Schluß, daß es durchweg seine Gültigkeit behaupte, auch über die Sinnenwelt hinaus.

Unsre Vernunft kann auch im Interesse einer einheitlichen Weltanschauung gar nicht umhin, die Kategorie der Kausalität über ihre empirische Geltungssphäre auszudehnen. Wir können gar nicht anders als kausal denken. Die denkende Betrachtung der Dinge ist ihre Betrachtung nach Ursache und Wirkung. Alles Denken ist ein Feststellen des Zusammenhangs des betreffenden Vorgangs oder Gegenstandes mit früheren und folgenden. Wir sind nicht imstande, einen Gedanken zu fassen oder festzuhalten, der nicht irgendwie kausaler Natur wäre. Wir sind daher nicht einmal in der Lage, den Gedanken zu vollziehen, das Kausalitätsgesetz gelte nicht über die Sinnenwelt hinaus. Gilt es

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft. 5. Aufl. 1799. S. 638.

dort nicht, so gibt es auch kein Denken davon für uns. Aber schon der Ausdruck „Sinnenwelt“ schließt die Vorstellung von einer Welt, die keine Sinnenwelt ist, ein und setzt sie voraus. Und selbst diese Vorstellung könnte gar nicht in uns aufkommen anders als auf dem Wege des kausalen Denkens.

Aber selbst wer mit Locke von seiner eigenen Existenz ausgeht, die Frage nach dem Woher kann er nicht umgehen.

Ich denke, sagt Locke[1]), es ist außer Frage, daß jedermann weiß, er existiert. Er weiß auch mit intuitiver Gewißheit[2]), daß ein Nichts kein wirkliches Sein hervorbringen kann. Folglich setzt meine Existenz ein reales Wesen voraus. Es muß seiner Natur nach ewig sein. Denn sonst müßte es einen Anfang haben und dann aus dem Nichts entstanden sein. Als ewige Quelle aller Wesen muß es auch das mächtigste sein[3]) und intelligent, da es intelligente Wesen hervorbringt, im höchsten Maße[3]), also Gott oder wie's einer nennen will. Die Sache ist evident: Es ist ein ewiges, überaus mächtiges, überaus intelligentes Wesen.[4]) Die einfache Anwendung des Kausalitätsgesetzes ergibt das. Die causa efficiens, ohne die ich so, wie ich bin, nicht sein könnte, muß es geben, und sie muß so beschaffen sein.

Das Kausalitätsgesetz fordert es. „Nichts in der ganzen Welt aber verrät uns, daß Ursachen je aufhören können, ihnen gemäße Wirkungen zu zeugen.“ Theodor Gustav Fechner sagt das ausdrücklich, um damit den Satz zu stützen, „daß die geistigen Ursachen, die jetzt in uns liegen, auch über das Diesseits hinaus geistige Folgen haben werden.“ [5])

„Die Kenntnis der Natur führt unausweichlich zur Gottesidee, und gerade nach den Gesetzen der Kausalität sind wir nach meinem Dafürhalten des Daseins Gottes so sicher wie des Daseins der Natur.“ [6])

---

[1]) „An essay concerning human understanding.“ Oxford. 1894 By Alexander Campbell Fraser. vol. II, Book IV, p. 307: „J think, it is beyond question. .“

[2]) „. . by an intuitive certainty. .“ p. 307.

[3]) „. . this eternal Being must be also the most powerful. .“ p. 308. . . and most knowing . . p. 309.

[4]) „. . and therefore God“ p. 309.

[5]) „Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung“. Dritter Teil. 1851. S. 268.

[6]) Reinke, „Die Welt als Tat“ S. 479.

Die entscheidende Stelle, an der sich Immanuel Kant von David Hume lossagte und in Opposition zu ihm trat, waren die sogenannten apriorischen Erkenntnisse. Um die Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Kausalitätsbegriffs konzentrierte sich der Dissensus. Hielt Kant an der bisher ganz überwiegend verbreiteten Annahme fest, daß dieser Begriff aus der Erfahrung nicht ableitbar ist, wenn wir uns seiner auch nur im Rapport mit der Erfahrung bewußt werden: so sah ihn Hume als lediglich aus der Erfahrung herrührend und auf dem Wege der Gewöhnung dem menschlichen Denken geläufig geworden an.

In dieser Auffassung folgt ihm zunächst als namhafter Philosoph und Psycholog nur John Stuart Mill.. Ohne Zweifel, so kann man sagen, erklärt er[1]), „sind die meisten Erscheinungen mit irgend einer Ursache verknüpft. Sie entstehen nie, wenn ihnen nicht eine bestimmte Tatsache vorangegangen ist. Aber es gibt Fälle, in denen diese regelmäßige Ordnung der Aufeinanderfolge uns keineswegs ohne weiteres ersichtlich ist. Liegt sie auch da wirklich vor? Ist das ursächliche Gesetz allgemein giltig?“ Die herrschende Meinung, die er die der metaphysischen Schule nennt, lautet sein Bescheid auf die von ihm selbst gestellte Frage, antworte: Jawohl! Das „allgemeine Gesetz der Ursächlichkeit“ ist „eine Wahrheit, die wir zu glauben nicht umhin können. Der Glaube daran ist ein Instinkt, eins von den Gesetzen unsres Denkvermögens.“ „Von höherer Autorität“, „dem menschlichen Geiste so tief eingepflanzt“, „daß auch derjenige, der ihn theoretisch leugnet, durch seine gewöhnliche Praxis bekundet, daß seine Gründe auf ihn selbst keinen Eindruck machen.“

„Dieser Glaube“, wendet Mill ein, „beweist nichts für die Giltigkeit des angeblich instinktmäßigen und angebornen“ Gesetzes. Kein in Abstraktion und Analyse Geschulter werde Schwierigkeiten finden, sich vorzustellen, daß z. B. in irgend einer der Fixsternregionen, in welche die Astronomie gegenwärtig das Weltall ein-

---

[1]) „System of logic, ratiocinative and inductive“. Der Verleger Murray hatte den Verlag abgelehnt. Mr. Parker übernahm ihn und veröffentlichte das im Manuskript schon Ende 1841 fertige Buch im Frühjahr 1843. Bereits 1849 wurde es ins Deutsche übersetzt von Schiel. Später von Th. Gomperz 1872 unter Mitwirkung des Verfassers. Die neuste englische Ausgabe 1891. Die 4. deutsche von Schiel 1877. Die 2. deutsche von Gomperz 1884–86. Gesammelte Werke, Gomperz-Ausgabe II, 288.

teile, die Ereignisse einander ohne ein festes Gesetz, von ohngefähr, folgen. Wir hätten keinen Grund zu glauben, daß dies nirgends der Fall sei.[1])

Man könne sich sehr gut vorstellen, daß die gegenwärtige Weltordnung ein Ende nehme und ein Chaos eintrete, in dem keine feste Aufeinanderfolge von Ereignissen stattfinde. Ein menschliches Wesen, welches wunderbarerweise diese Wandlung überdauert hätte, werde gewiß bald aufhören, an eine Kausalität zu glauben, wo diese selbst nicht länger bestände. Gebe man dies zu, so sei der Glaube an die Geltung des ursächlichen Gesetzes entweder kein Instinkt oder ein solcher, der sich wie alle andren Instinkte durch erworbene Kenntnisse überwinden lasse.[1])

Aber, erwidere ich, wer will das zugeben und wer kann's? Die beiden Fälle, sowohl der, daß in irgend einer Fixsterngegend der Zufall herrsche, als auch der, daß an einem eventuellen Ende der gegenwärtigen Weltordnung ein Chaos eintreten werde, sind ohne jeden Anhalt in der Erfahrung. Beide haben den Boden verlassen, den Mill recht eigentlich und geflissentlich als den alleinigen für sein Denken in Anspruch nimmt und gelten lassen will, ja dessen Alleinherrschaft diese Bilder ausschweifender Phantasie auch ihrerseits dienen sollen und wollen, den Boden der Tatsachen, der empirischen Wirklichkeit.

Nach alledem, was uns die Erfahrung lehrt, ist es ausgeschlossen, daß in irgend einem Teile dieses einheitlichen Universums der Zufall herrscht. Der andre gesetzte Fall, daß ein Mensch in einem Chaos existieren und geordnet denken könnte, schließt sich selber aus. Aber wir haben es ja in der Kontroverse ausschließlich mit der Welt zu tun, die uns umgibt, in der wir stehen, für die wir organisiert und ausgerüstet sind. In ihr empfinden wir die Nötigung, zu jedem Eindruck eine Ursache zu fordern. Hier empfinden wir es als eine Anomalie, wo sich die Verursachung nicht erkennen läßt. Von andren Situationen ist nicht die Rede, sie stehen gar nicht zur Diskussion.

Lange steht dieser Behauptung des „Systems der Logik“ [2]) nicht minder ablehnend gegenüber[3]), und Kant [4]) war entrüstet,

[1]) In der deutschen Ausg. v. Th. Gomperz: Gesammelte Werke II, 290.
[2]) In der 3. Aufl. v. Schiel II, 106.
[3]) Geschichte des Materialismus. . 2. Aufl. II, 46.
[4]) „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.“ 1755. Vorrede.

daß Epikur verlangte, die Atome wichen von ihrer geraden Bewegung ohne alle Ursache ab, um einander begegnen zu können. Er nennt das ein „unverschämtes“ Verlangen.[1])

Und spricht nicht auch das von Julius Robert von Mayer [2]) aufgewiesene[3]) Gesetz von der Erhaltung der Kraft gegen solche Extravaganzen? Aber von den Voraussetzungen des subjektiven Idealismus aus würde ja auch diese Energie in voller Allgemeinheit und seine Folgerung aus ihr, die Äquivalenz von Wärme und Arbeit, nur unsre Vorstellung, die sich keineswegs damit deckt, wie es wirklich ist, nur ein *φαινόμενον*, nicht ein *νοούμενον* sein. Von da aus liegen solche Gedanken allerdings in dem Bereiche des Denkmöglichen, und ihre Abwehr ist im Grunde eine Inkonsequenz.

Ist unsre Vorstellung von der Welt durchweg, die Vorstellung des normalen Menschen mit gesunden Sinnen und korrekten Kategorien, von unsren Organen so abhängig, daß wir dadurch gehindert sind, die Welt, wie sie wirklich, wie sie an sich ist, ihren tatsächlichen Verlauf, die ihn bedingenden und regulierenden Kräfte, ihr Wesen und Sosein je zu erfassen: dann hat die ausschweifendste Phantasie unabsehbaren Spielraum.

Würde etwa anders organisierten Wesen dieselbe Welt ganz anders erscheinen, dann kann man auch nicht wissen, ob nicht die Bewegung in gerader Linie, ob nicht auch die gesetzmäßige Aufeinanderfolge der Geschehnisse dazu gehört, was unsre Organisation trügerisch in die Vorstellung des Weltlebens hineinträgt. Dann bleibt es für uns einfach unermittelbar, was zur Wirklichkeit und was zu der Alteration gehört, die auf das Konto unserer Sinne und Kategorien fällt.

Danach ist es so logisch wie sachlich motiviert, wenn Friedrich Albert Lange den „metamathematischen“ Spekulationen von Helmholtz und Riemann gegenüber für gut hält, sich die Priorität zu wahren.[4]) Er ist der erste, der diese Art von Weisheit in die wissenschaftliche Diskussion einführt. Und zwar von seinem philosophischen Standpunkt, dem subjektiven Idealismus, aus

[1]) „Allgemeine Naturgeschichte . . .“ a. a. O.
[2]) Gestorben in Heilbronn 1878. Vgl. Karl Dühring, „Robert Mayer, der Galilei des 19. Jahrhunderts“ 1879. 2. Teil 1895.
[3]) In Liebigs „Annalen“ Band 42. 1842 „Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur.“ „Die Mechanik der Wärme“ 1867. 3. Aufl. von Weyrauch 1893.
[4]) „Geschichte des Materialismus . . .“ II, 450. 2. Aufl.

konsequent. Eben dieser nur hat auch seine Anhänger verleiten können, sie in ein wissenschaftliches Buch aufzunehmen. Außerhalb dieses Bannkreises kann sie nur befremden.

Hermann Lotze erklärt sie für „logische Spielereien“[1]), obwohl er es für ein uns unlösbares Rätsel erklärt, wie aus dem Absoluten oder der Idee des Guten, das ihm als Grund und Zweck der Welt gilt, die uns umgebende Welt in ihrer vorliegend tatsächlichen Beschaffenheit hat hervorgehen können. Sein teleologischer Idealismus läßt die Metaphysik nicht in sich selbst ihren Anfang haben, sondern in der Ethik. Aber es ist ihm Ernst mit seiner Forderung einer widerspruchslosen Weltanschauung und mit seinem Bemühen um einen Frieden zwischen den Ergebnissen der Wissenschaft und den Bedürfnissen des Gemüts.

Auch Carl Dühring[2]) gehen die metamathematischen Eventualitäten über die Grenze, über die er zu folgen vermag.[2])

John Stuart Mill ist der Sohn des namhaften Historikers[3]) und Nationalökonomen[4]) James Mill, der „den dogmatischen Atheismus für absurd hielt, wie die meisten derer, die die Welt als Atheisten angesehen hat, es immer getan haben“[5]), aber überzeugt war, „daß über die Entstehung der Dinge schlechterdings nichts gewußt werden kann“.[5]) John, einer von den wenigen in dieser Gegend, die „den religiösen Glauben nicht weggeworfen, sondern ihn nie gehabt haben“,[6]) wird kaum von diesem Agnostizismus aus auf Möglichkeiten gekommen sein, zu denen die Erfahrung keinen Anhalt gibt. Denn die kosmologische Reserve seines Vaters war mehr moralisch als physikalisch motiviert. James Stuart sah es als schwer vereinbar an, daß eine Welt so voll von Übel eine unendliche Macht mit vollkommener Güte und Gerechtigkeit zu ihrem Urheber haben könne. Die sabäische oder die

[1]) „System der Philosophie. Band I: „Logik“. 1874. S. 217.

[2]) „Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik“ 1873. S. 488. 3. Aufl. 1887.

[3]) „History of India“ 1818. 1819. Die Geschichte von Britisch-Indien mit schonungsloser Kritik der damaligen Verwaltung.

[4]) „Elements of Political Economy“ 1821, wozu der 15jährige John eine kurze Inhaltsangabe der Paragraphen für den Band, „marginal contents“, zur leichteren Orientierung des Lesers lieferte, wie es Bentham zu tun pflegte.

[5]) „Autobiography“ by John Stuart Mill. London 1873. p. 33.

[6]) p. 43.

manichäische Theorie von einem guten und einem bösen Prinzip in beständigem Streit um die Weltherrschaft würde er nicht ebenso verurteilt haben.[1]) Mit dem subjektiven Idealismus hatten Vater und Sohn gleichfalls nichts zu tun. Der Freund des Hauses war außer dem unvergessen gebliebenen Volkswirtschaftslehrer David Ricardo[2]), zu dessen Ehren noch heute der Lehrstuhl der politischen Ökonomie an der Universität London den Namen Ricardo trägt, dessen Theorie der Bodenrente, der Wertlehre und Lohngesetz seine Richtung auf das Nützliche charakterisieren[2]), Jeremy Bentham[3]), der Begründer des Utilitarismus als Grundlage für Moral und Rechtslehre. Johns Erziehung war gewissermaßen ein Kursus in „Benthamism“.[4])

Bald nachdem er die „marginals contents“ zu seines Vaters „Elements of political economy“ gemacht hatte, legte dieser Condillac's „Traité des Sensations“ und die logischen und metaphysischen Bände seines „Cours d'études du Prince de Parme“ in Johns Hände. Die erste der beiden Schriften ungeachtet der oberflächlichen Ähnlichkeit von Condillac's psychologischem System und dem von James Mill[5]) ebensosehr als Warnung wie als Beispiel.

Im Winter 1821—22 gestattete ein Bekannter seines Vaters Mr. John Austin, der die besten Ideen Benthams zu seinen eignen gemacht hatte, John freundlich, römisches Recht mit ihm zu lesen. Vollends die Lektüre der systematischen Darstellung der Utilitätsphilosophie Benthams von seinem Schüler Etienne Dumont in Genf: „Traités de législation civile et pénale“[6]) wurde eine Epoche in seinem Leben; „einer von den Wendepunkten in meiner geistigen Geschichte.“[7])

[1]) p. 40.

[2]) „. . who by his benevolent countenance and kindliness of manner was very attractive to young persons, and who after J (John) became a student of political economy, invited me to his house and to walk with him in order to converse on the subject“ p. 54. — Vgl. Ricardo, „Principles of political economy and taxation“ 1817. Deutsch v. Baumstark. 2. Aufl. 1877.

[3]) In 1813 „Mr. Bentham, my father and J made an excursion, which included Oxford, Bath and Bristol, Exeter, Plymouth and Portsmouth“ p. 55. — [4]) p. 64.

[5]) Vgl. dessen spätere Schrift „Analysis of the phenomena of the human mind“ 1829. Neue Ausgabe mit Anmerkungen von John 1869. 2. Aufl. 1878. 2 Bände. — [6]) 3 Bände. 1802. 2. Aufl. Paris 1820. Neue Ausgabe, London 1858. — [7]) Autobiography, p. 64.

Benthams Maßstab „das größte Glück“ [1]) war ich immer gelehrt worden anzulegen. Jetzt berührte er mich auf den ersten Blättern wie etwas ganz Neues. Besonders „das Prinzip des Nutzens“ [2]), verstanden wie es Bentham verstand, und angewendet wie er es die drei Bände hindurch anwendet, wurde der verbindende Schlußstein meines fragmentarischen Wissens und Glaubens.[3])

Nun gab es eine Einheit für mein Verständnis der Dinge. Nun hatte ich Ansichten, einen Glauben, eine Lehre, eine Philosophie, in einem besten Sinn des Wortes, eine Religion; ein sehr eindringliches Bild eines Menschenlebens von da aus.[4])

Ein ausgesprochenes Wohlgefallen an sauberer Klassifikation hatte Platos Logik und Dialektik ihm eingetragen, das Studium der Botanik gefördert.

Die Prinzipien dessen, was man natürliche Methode nennt, hatte er mit großem Eifer aufgenommen.[5]) Und nun fand er wissenschaftlich Klassifikation auf den großen und verwickelten Inhalt der strafbaren Handlungen unter der Führung des ethischen Prinzips freudvoller und leidvoller Folgen angewendet. Ich fühlte mich zu einer Höhe erhoben, von der ich ein ungeheueres inneres Gebiet überschauen und im weiteren Verlauf auf Ergebnisse des Erkennens hoffen dürfte über alle Berechnung hinaus. Lockes Essay, Helvetius' „De l'esprit“, Hartley's Observations in man, Berkeley, Hume's Essays, Reid, Dugald Stewart and Brown: Inquiry into the relation of cause and effect, dazu der Beginn seines Vaters mit seiner „Analysis of the Mind“, wenn dieselbe, während mehrerer Ferien geschrieben, auch erst 1829 veröffentlicht wurde, nährten diese empirische Richtung.

Auch lediglich in dem Interesse, mit ihr allein auszukommen, in entschlossener Opposition gegen die herkömmlichen „Phrasen, wie Naturgesetz, gesunde Vernunft, moralischer Sinn, von Natur richtiges Urteil“, welche das Denken in Moral und Gesetzgebung be-

[1]) p. 64: „. . the greatest happiness“.

[2]) p. 66: the „principle of utility“.

[3]) p. 66: „When J laid down the last volume of the Traité, J had become a different being“.

[4]) p. 67: „. . a most impressive picture of human life as it would be made by such opinions and such laws as were recommended in the treatise.

[5]) p. 65: „. . the principles of what is called the Natural Method. .“

herrschen[1]), unter dem Einfluß des ihn berückenden Benthamschen Gedankens von dem größtmöglichen Nutzen der größtmöglichen Zahl als des Prinzips für Sitte und Recht, der alle moralischen Werte relativierte, konnte auch die Konstanz und Unverbrüchlichkeit des Satzes vom Grunde disputabel werden.

Konnte sie das? War der Fall von dem Prinzip aus möglich? Ist das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl Grund und Leitmotiv oder Zweck und Ziel alles sittlichen Handelns und rechtlich gesetzgebenden Urteils: so mögen wohl die sittlichen Wertbegriffe und Maßstäbe wechseln und wandeln, das Kausalitätsgesetz gerät dadurch nicht mit ins Wanken. Vielmehr der Nutzen wird nun das Motiv, die peinvolle oder freudvolle Folge wird nun der Effekt. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung bleibt unangetastet in Geltung.

Aber John Stuart Mill ergeht sich nicht in Velleitäten. Er ist überzeugt, daß die Menschen tatsächlich gar nicht zu allen Zeiten an die Gesetzmäßigkeit der Aufeinanderfolge der Ereignisse geglaubt haben. Die griechischen Philosophen und selbst Aristoteles hätten Zufall (τύχη) und Spontaneität (τὸ αὐτόματον) als in der Natur vorhandene Agentien anerkannt.[2])

Ist das zuzugeben? Aristoteles führt es auf die Nichtanerkennung einer weltleitenden Intelligenz zurück, daß die griechischen Naturphilosophen zur Annahme des Zufalls und des von selbst Geschehens ihre Zuflucht hätten nehmen müssen. Seine Überzeugung und Lehre dagegen ist es, daß diese beiden Notbehelfe, die Hypothese des von Ohngefähr sowie des automatischen Geschehens, die Ordnung des Weltalls nicht zu begründen vermögen.

Ihm steht die Universalität und Unverbrüchlichkeit in der Welt so fest, daß er eben von hier aus eine letzte Ursache fordert, die in keiner Weise Anlage zum Tätigsein, sondern schlechthin Tätigkeit ist. Andrenfalls würde sie im Widerspruch mit ihrem Begriff als letzter selbst einer weiteren Ursache bedürfen, um aus bloßer Anlage oder Möglichkeit zur Wirklichkeit überzugehen. Es muß, schließt er, eine selbst unbewegte Ursache aller Bewegung

[1]) „. . Bentham . . characterized them as dogmatism in disguise, imposing its sentiments upon others under cover of sounding expressions.“ p. 64.

[2]) „System of Logic, ratiocinative and inductive“. In der deutschen Ausgabe von Th. Gomperz S. 291.

geben. Das ist Gott, von dem alle Bewegung und alles Leben herrührt und ausgeht.

Ganz dem entspricht es, daß Aristoteles selbst da, wo wir von Zufall und spontanem Geschehen, weil wir tatsächlich die causa efficiens nicht kennen oder doch zur Zeit nicht erspähen, zu reden pflegen, in beiden Fällen eine feste Regel annimmt, die einen intelligenten Willen voraussetzt.

Sachlich verkennt das Mill[1]) selbst nicht. Aber eben damit wird die Berufung auf Aristoteles für seine These gegenstandslos. Der weltleitende Wille ist eben die bedingende Ursache auch für das, was man τύχη oder τὸ αὐτόματον nannte. Und gerade der Rückschluß auch davon auf die göttliche Ursache beweist, daß für das Denken des Aristoteles ein Werden und Geschehen ohne Ursache ausgeschlossen ist.

Auch die Berufung auf die freien Willensakte des Menschen, welche John Stuart Mill als Instanzen gegen den allgemeinen Glauben an das ursächliche Geschehen in Anspruch nimmt, läßt sich nicht als stichhaltig anerkennen. Denn motivlose Willensakte behaupten auch die Verteidiger der Willensfreiheit nicht. Nur daß wir es selbst sind, die das jeweilige Motiv zu dem unsren machen, ist uns gewiß. Nur daß es mit unsrem Willen und weder ohne ihn noch gegen ihn in Wirksamkeit tritt, das ist unsre Stellung in der Kontroverse. Ohne Ursache sind auch unsre freiesten Willensakte nicht, und als ursachlos sehen wir sie selbst keineswegs an. Wir sind uns vielmehr auf das bestimmteste bewußt, daß wir es selbst und allein sind, von deren Ja oder Nein sie abhängen.

Aber selbst das Ja oder Nein hat seine Voraussetzung, seine Bedingung. Je wie wir gesinnt sind, so handeln wir. Und je wie wir handeln, so werden wir gesinnt.

Aber wir sind und werden das eine wie das andre nicht — ohne unsren Willen. Und selbst wenn wir unsren Sinn ändern, es muß innerlich bedingt sein, sonst kommt's nicht zustande.

Auch in John Stuarts Leben hat es an solchen Wandlungen nicht gefehlt. Das fünfte Kapitel in seiner Autobiographie trägt

[1]) Vgl. S. 54. 55.

die Überschrift: Eine Krisis in meiner geistigen Geschichte. Eine Stufe weiter.[1])

Vom Winter 1821, wo er zum erstenmal Bentham zu lesen anfing, hatte er, was man wirklich nennen kann, einen Zweck im Leben; den, ein Reformator der Welt zu werden. Die Idee von seinem eignen Glück identifizierte sich völlig mit diesem Zweck. Seine persönlichen Wünsche gingen darin auf, dafür zu arbeiten. Er dachte wohl daran, so viel Blumen am Wege zu pflücken, als er konnte, aber seine ernstliche, dauernde persönliche Genugtuung war, diese Arbeit zu tun und in ihr einen unerschöpflichen Quell eigenen Glückes zu finden.

Doch die Zeit kam, wo er davon wie von einem Traume erwachte. Es war im Herbst 1826. Ich war, berichtet er selbst[2]), „in einem trüben nervösen Zustand, wie ihm gelegentlich jeder ausgesetzt ist; ich möchte meinen, der Gemütsverfassung, in der Bekehrungen zum Methodismus üblich sind. Da traf ich mich auf der Frage, die ich direkt an mich selber richtete: Setze den Fall, alle deine Zwecke im Leben würden erreicht; alle die Wandlungen in Einrichtungen und Meinungen, welche du vorhast, könnten in diesem Augenblick vollständig verwirklicht sein: würde es für dich eine große Freude, ein Glück sein? Und ein nicht zu unterdrückendes Selbstbewußtsein antwortete deutlich: Nein. Da sank mein Herz. Der ganze Grund, auf dem mein Leben erbaut war, verschwand. Ich schien nichts behalten zu haben, dafür zu leben.“[3])

Zuerst hoffte ich, daß die Wolke sich von selbst verziehen werde. Aber sie tat's nicht. Vergebens suchte ich Linderung von meinen Lieblingsbüchern. Ich suchte keinen Trost in der Aussprache zu anderen. Da war auch keiner, von dem ich in dieser Sache die leiseste Hoffnung auf Beistand hegen konnte. Mein Vater, in allen praktischen Schwierigkeiten der nächste Berater, war in diesem der letzte, der hätte helfen können. Alles überzeugte mich, daß er von solch einem Gemütszustande keine Kenntnis hatte. Meine Erziehung war ganz sein Werk. Er hatte sie geleitet ohne Rücksicht auf solch einen Fall.

[1]) Autobiography: „A crisis in my mental history. One stage onward“ p. 132.

[2]) p. 133. — [3]) p. 134.

Von andren Freunden war damals keiner, von dem er Verständnis für seine Lage hätte erwarten können. Da fielen ihm Marmontel's „Memoires“ in die Hände. Die Stelle, welche von seines Vaters Tod berichtet, von den trostlosen Verhältnissen der Familie, von der plötzlichen Inspiration, durch die er, damals noch ein Knabe, fühlt und die Seinen fühlen läßt, er werde etwas für sie sein, um zu ersetzen, was sie verloren hatten, rührte John Stuart zu Tränen. Von diesem Augenblick wurde seine Bürde leichter. Daß all sein Fühlen erstorben sei, diese Stimmung war vorüber. „Ich hatte noch, schien es, etwas von dem Material, aus dem aller Charakter-Wert und alle Fähigkeit für Glück gebildet werden.“ [1]) „So ging die Wolke allmählich vorüber, und ich hatte wieder Freude am Leben. Nicht zwar ohne Rückfälle, zum Teil von mehreren Monaten, aber ich bin nie wieder so elend gewesen.“ [1])

Und die Wirkung? „Ich adoptierte eine meiner bisherigen sehr ungleiche Lebenstheorie. Ich bin in der Tat niemals irre geworden an der Überzeugung, daß das Glück die Probe ist für alle Regeln des Verhaltens und das Ziel des Lebens: aber ich dachte jetzt, daß das Ziel nur zu erreichen sei, wenn man es *nicht selbst zum Zweck* mache. Nur die sind glücklich, dachte ich, welche ihren Sinn auf irgend einen andren Gegenstand richten, als ihr eignes Glück: auf das Glück anderer, auf die Besserung des Menschengeschlechts, selbst auf eine Kunst oder eine Bestrebung, nicht als Mittel, sondern ganz eigentlich als ideales Ziel. Die so auf irgend etwas hinstreben, die finden Glück auf ihrem Wege. Die Genüsse des Lebens, das war jetzt meine Theorie, genügen, es zu einer angenehmen Sache zu machen, wenn sie *im Vorübergehen* genommen werden, ohne selbst prinzipieller Gegenstand zu sein. Hat man sie ein einziges Mal dazu gemacht, so werden sie unmittelbar als unzureichend empfunden. Sie vertragen keine nachgrübelnde Prüfung. Frage dich, ob du glücklich bist, und du hörst auf, es zu sein. Daran halte ich noch fest als an der besten Theorie für alle die, welche eine maßvolle Empfänglichkeit für Frohsinn haben, das heißt, für die große Majorität der Menschen.[2])

[1]) p. 141. — [2]) p. 143.

Worin bestand also die Wandlung, die damit in John Stuarts geistiger Geschichte eintrat? War es nicht mehr das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl von Menschen, woran ihm für sich und andre gelegen war? Nur als direktes Ziel hatte er es aufgegeben. Nur den Weg dahin hatte er geändert, um auf dem neuen es um so sicherer zu erreichen. So bestand die Wandlung in der Methode, nicht im Prinzip.

Und inwiefern war sie bei ihm, ebenso wie sie verlief, *innerlich bedingt*?

Ein Buch, auf der Grundlage eines der Benthamschen Manuskripte geschrieben und unter dem Pseudonym von Philip Beauchamp veröffentlicht, „Analyse des Einflusses der natürlichen Religion auf das zeitliche Glück des Menschengeschlechts“ [1]), hatte durch seinen untersuchenden Charakter den größten Eindruck auf ihn gemacht. Was es prüfte, war nicht die Wahrheit des religiösen Glaubens in dem allgemeinen Sinn abgesehen von der Besonderheit irgend einer speziellen Offenbarung, sondern ihr Nutzen. In dem Zeitalter, in dem wirklicher Glaube an irgend eine religiöse Lehre schwach und prekär geworden sei, habe sich die Meinung von seiner Unentbehrlichkeit für moralische und soziale Zwecke universell behauptet. Wer Offenbarung verwerfe, flüchte sich ganz allgemein in einen optimistischen Deismus, ein Gottesdienst der Naturordnung und die vorausgesetzte Vorsehung, mindestens so widerspruchsvoll und verderblich für menschliches Empfinden, wie irgend eine der Formen des Christentums, wenn er konsequent durchgeführt würde.

Aber *dagegen* war ganz wenig, noch dazu in philosophischem Tone, von Skeptikern geschrieben worden, daß diese Art des Glaubens *nütze*. John Stuart machte von dem seinem Vater als Manuskript vorgelegten und so auch in seine Hände gelangten Buch eine Rand-Analyse, wie er sie zu den Elementen der politischen Wirtschaftslehre angefertigt hatte.[2])

Hing dieser machtvolle Eindruck innerlich damit zusammen, daß John Stuart von frühster Kindheit an ohne jeden religiösen Glauben in dem gewöhnlichen Sinne dieser Wortverbindung auf-

[1]) „Analysis of Natural Religion on the temporal happiness of mankind“ p. 69.

[2]) p. 70.

gewachsen[1]) war, beschränkten sich demgemäß seine Interessen und Zukunftspläne auf die Anforderungen des Weltlebens: so war es für den so Gesinnten und Gerichteten innerlich bedingt, daß die Krisis, als sie auch an ihn herantrat, nur mit einem neuen Glücks-Rezept für diese Welt endete.

In diesem übrigens tiefen und reichen Gemütsleben hatte die Atmosphäre des heimischen Herdes frühzeitig die Kanäle verstopft, durch die sonst und normalerweise der gewisse Glaube in die Seele dringt, daß sie wo anders ihre Ruhe findet.

Das Andenken an seine ihm plötzlich entrissene Gattin konnte ihm „eine Religion“ [2]) werden, und ihre Zustimmung der Maßstab, an dem er alle Werte messen und sein Leben zu regulieren bemüht blieb.[3])

Die andre bedeutungsvolle Wendung, die seine Meinungen damals erfuhren, war, daß er nicht mehr ausschließlich das Wohlsein der Menschen von der Ordnung der äußeren Umstände, auch nicht mehr allein von der Erziehung des menschlichen Wesens für Denken und Handeln erwartete. Die Pflege der Gefühle wurde einer der Hauptpunkte in seinem ethischen und philosophischen Glauben. Er sann auf Mittel in diesem Interesse. Poesie, Kunst und Musik erschienen zu der so verstandenen menschlichen Kultur sehr geeignet.[4])

Wie wichtig auch diese Einsicht war, über den Utilitarismus war er auch damit nicht hinaus.

Auch diese Wandlungen in seinem eignen Leben hatten sowohl je ihre Ursache, daß es überhaupt zu ihnen kam, als auch wie sie sich gestalteten, über welche Grenzen sie nicht hinauskamen und innerlich nicht hinauskonnten, soweit wir darüber zu urteilen vermögen. Freilich geschah das eine wie das andre mit seinem Willen, und wie der Wille sich entschied, war keine Notwendigkeit im Sinne des Fatalismus, aber es war innerlich bedingt in seiner geistigen Geschichte. Wie er von Jugend auf geworden war, darin fand und behielt er seine Schranke. Auch diese Schranke

[1]) „J was brought up from the first without any religious belief, in the ordinary acceptation of the term“ p. 38.

[2]) „Her memory is to me a religion.“

[3]) „. . and her approbation the standard by which . . J endeavour to regulate my life“ p. 251.

[4]) p. 143. 144.

hatte ihre Ursache, aber nicht eine, bei der er selbst keine Rolle gespielt, nicht eine, bei der sein Wille nicht hätte zustimmen müssen, damit sie wirksam würde und wirksam blieb.

Nach John Stuart ist unser Glaube an die allgemeine Geltung des Gesetzes von Ursache und Wirkung in der Natur selbst ein Fall von Induktion und nicht einmal eine der frühsten Induktionen.[1]) Wir hätten nie die Vorstellung der Ursächlichkeit als einer Bedingung aller Erscheinungen gewonnen, wenn wir nicht schon früher mit vielen Fällen des ursächlichen Verhältnisses bekannt geworden wären.[1]) Das Gesetz ist „durch die lockere und unsichere Art der Induktion gewonnen, die man inductio per enumerationem simplicem“ nennt.[2])

Doch hat es sich bestätigt, und es ist nun kein Zweifel an seiner Geltung als „Gesetz des Weltalls“ [3]), aber nicht darüber hinaus. Es weiter ausdehnen, „über den Bereich sicherer Mittel der Beobachtung“ hinaus, heiße eine „unerweisbare Annahme aufstellen“.[4]) Aber dann doch wohl auch, müßte man fortfahren, eine nicht minder „unerweisbare Annahme“, es auf das innerweltliche Geschehen zu beschränken und seine Geltung darüber hinaus auszuschließen.

Es ist ebensowenig zu erweisen, daß dieses Gesetz auf dem Wege der Induktion entstanden ist und so hätte entstehen können. Es spricht alles dagegen, nicht nur seine allgemeine Anerkennung, sondern seine tatsächliche Herrschaft. Der Begriff der Ursächlichkeit ist für das Geschlecht von heute aus der Erfahrung ein ebenso unerschwinglicher wie für jedes frühere. Er hätte nie in unsrer Gedankenwelt auftauchen können, da uns die Erfahrung nur ein Nacheinander zeigt, wenn unser Geist nicht die Nötigung, zu jeder Erscheinung eine Ursache zu fordern, hinzuzudenken und hinzuzusuchen, in sich trüge.

* * *

Daß der Mensch auf dem Wege der Erfahrung, der Beobachtung, der Induktion, noch dazu einer sehr frühen, wenn auch einer „lockeren und unsicheren Art“ derselben, den Gedanken der

[1]) „System of logic, ratiocinative and inductive“. 2. Gomperz-Ausgabe S. 293.

[2]) 294. — [3]) 302. — [4]) 303.

Kausalität und ihrer allgemeinen Geltung in der Natur erworben und als ein Gesetz des Weltalls erkannt habe, ist John Stuart Mill sowenig gelungen zu erweisen, wie seinem großen Vorgänger David Hume.[1])

Das Wissen versagt in dieser Frage. Es ist ein allgemeiner Grundsatz in der Philosophie, sagt Hume[2]), was zu existieren beginnt, muß eine Existenzursache haben. Dieser wird gewöhnlich in allen Betrachtungen für erlaubt angesehen, ohne einen Beweis zu geben oder zu fordern. Die Voraussetzung ist, daß er sich auf Anschauung gründe und eine von den Maximen sei, die, mögen sie auch mit dem Munde bestritten werden, doch unmöglich im Herzen sich bezweifeln lassen. Aber wenn wir ihn an dem wirklichen Wissen prüfen, werden wir an ihm nichts von solch einer intuitiven Gewißheit entdecken. Wir werden im Gegenteil finden, daß er von einer ganz andren Natur ist als der überführenden Art.[2])

Alle Gewißheit entsteht aus vergleichendem Denken[3]) und der Ermittelung von bleibenden Beziehungen[4]), solange die verglichenen Vorstellungen dieselben bleiben.

Diese Beziehungen sind Ähnlichkeit, Verhältnis im Umfang und Zahl, Grade irgend einer Beschaffenheit und Gegensätzlichkeit. Keine von ihnen findet Anwendung auf den Satz: Was immer einen Anfang hat, hat auch eine Ursache des Entstehens.[5]) Mindestens müßte irgend jemand, der es behaupten wollte, leugnen,

[1]) „A treatise of human nature: Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into Moral Subjects." Vol. I. „Of the understanding." Edited, with preliminary dissertations and notes, by T. H. Green and T. H. Grose. New impression. London, New York and Bombay. 1898. Vol. I. Part. III. Sect. III „Why a cause is always necessary." p. 381: We can never demonstrate the necessity of a cause to every new existence or new modification of existence without shewing at the same time the impossibility there is, that any thing can ever begin to exist without some productive principle; and where the later proposition cannot be proved, we must despair of ever being able to prove the former."

[2]) „. . of a nature quite foreign to that species of conviction" p. 380.

[3]) „. . from the comparison of ideas . ." p. 380.

[4]) „. . of such relations as are unalterable, as long as the ideas continue the same" p. 381.

[5]) „Whatever has a beginning has also a cause of existence" p. 381.

daß die genannten Beziehungen die einzig untrüglichen seien, und eine andre der Art finden, daß sie sich auf den Satz anwenden läßt. Hat er sie gefunden, dann wird es noch Zeit genug sein, sie zu prüfen.[1])

Aber es gibt ein Argument, welches auf einmal beweist, daß der Satz weder intuitiv noch demonstrativ gewiß ist[1]): Die Gewißheit ließe sich nur durch den Nachweis der Unmöglichkeit sicher stellen, daß irgend etwas jemals beginnen kann ohne ein es hervorbringendes Prinzip. Und dieser Nachweis läßt sich nicht führen.[1])

Da nun gleichwohl weder der Mensch der vergangenen Tage, soweit wir ermitteln können, jemals an der Gewißheit und allgemeinen Geltung des Satzes vom Grunde gezweifelt hat, noch der von heute an ihm irre geworden ist, so bleibt von Interesse lediglich die Frage, wie der Mensch von Anfang zu dieser Gewißheit gekommen und bis heute dabei geblieben ist.

Die Antwort darauf, die weder die Anschauung noch die Beweisführung zu geben vermag, hängt unzertrennlich mit der andren zusammen, ob es für den Mensch überhaupt keine andre Erkenntnis gibt, als die er aus der Erfahrung erhebt. Erhebt. Daß die Erfahrung, unser Rapport mit der Welt, alle Erkenntnis vermitteln, entbinden, auslösen muß, wenn sie uns zum Bewußtsein kommen soll, davon war früher die Rede. Darüber besteht kein Zweifel. Auch die Nötigung, zu jedem Geschehen eine Ursache zu fordern, muß die Erfahrung entbinden, bevor wir uns ihrer bewußt werden. Aber erheben aus der Erfahrung läßt sie sich eben tatsächlich nicht, weder intuitiv noch demonstrativ.

Für einen Gedankenkreis, dessen Horizont mit dieser Welt abschließt, bleibt gleichwohl gar keine Wahl. Für ihn gibt es nicht nur keine Erkenntnisse a priori in dem Sinne, als ob wir sie hätten auch ohne den Rapport mit der Welt, sondern ausschließlich nur solche a posteriori.

Der Fall lag bei John Stuart vor. Gibt es, wie er sagt,[2]) „wenige Männer von seines Vaters Verstand und Gemeingeist, die mit solcher Intensität der moralischen Überzeugung wie er unpopuläre Meinungen über Religion festhielten"[2]): der Sohn ist ihm

[1]) „. . which it will then be time enough to examine" p. 381.

[2]) J. St. Mill, Autobiography, p. 44.

darin gefolgt. Einen der größten Unterschiede zwischen der Gegenwart und der Zeit seiner Kindheit sieht John Stuart in der sehr fortgeschrittenen Freiheit der Diskussion über die religiöse Frage und der veränderten Würdigung der Stellung zu ihr. Ihm scheint die Zeit gekommen zu sein, wo es die Pflicht aller derer ist, die sich überzeugt haben, daß die herrschenden Meinungen nicht nur falsch sind, sondern schädlich, ihren Dissensus bekannt zu machen. Nach seinem Urteil würde die Welt erstaunen, wenn sie wüßte, ein wie großer Bruchteil der erleuchtetsten Zierden, gerade der in der öffentlichen Schätzung für Weisheit und Tugend am höchsten Stehenden, religiös vollendete Skeptiker sind.[1])

Bei dieser Denkweise bleibt eben kein Raum für eine andere als innerweltlich empirische Erklärung, weder Raum für ein A priori noch für eine Geltung des Kausalgesetzes über das Weltall hinaus.

Selbst der vielangefochtene, unabhängige, angesehene französische Kritiker Hippolyte Taine[2]), seit 1864 Professor der Kunstgeschichte an der École des beaux-arts in Paris und seit 1878 Mitglied der Akademie, den Mill einen der namhaftesten Denker Frankreichs nennt[3]), gab ihm darin nicht recht. Weder in der „Revue des deux Mondes", wo er Mills „Logik" übrigens günstig besprach, noch in der Separat-Ausgabe dieses Artikels: „Le positivisme anglais. Étude sur Stuart Mill"[4]) noch in seinem vielaufgelegten philosophischen Hauptwerk „De l'intelligence"[5]), worin er den Denkprozeß mit einem chemischen Prozeß verglich.

Charles Darwin schreibt einem holländischen Studenten auf dessen Frage, „daß die Unmöglichkeit, sich vorzustellen, daß dieses großartige und wunderbare Weltall mit uns bewußten Wesen durch bloßen Zufall entstanden sei, mir der Hauptbeweisgrund für die Annahme der Existenz Gottes zu sein scheint.[6]) Die Geltung des Satzes vom Grunde über das Weltall hinaus war

[1]) p. 45 „. . are complete sceptics in religion".
[2]) Gestorben am 5. März 1893 in Paris.
[3]) „System of Logic, ratiocinative and inductive" p. 303.
[4]) 1864.
[5]) 1870. 7. Aufl. 1894. 2 Bände.
[6]) Francis Darwin, Leben und Briefe von Charles Darwin. 1887. I, 283.

ihm nicht zweifelhaft. Für ihn war's eine „Unmöglichkeit", sie nicht zu denken.

Und Voltaire[1]) erklärt: „Wir sind überzeugt von der Existenz eines Gottes, dessen Werk wir sind, durch Gründe, gegen die unser Verstand sich nicht auflehnen kann".[1])

[1]) „Traité de metaphysique". Chapitre V. Oeuvres par M. Beuchot. Tome 37. p. 309.

II.

Die Bestreitung der Seele in unsren Tagen.

A. Die empiriokritische Phase. Richard Avenarius.

Diese grundsätzliche Abkehr von aller Metaphysik hat für wissenschaftliche Verhandlungen eher zu- als abgenommen. Es gilt in gewissen Kreisen als stillschweigendes Übereinkommen, metaphysische Fragen von vornherein aus der Diskussion auszuschalten. Für die Psychologie hat es aber einige Schwierigkeiten, ihnen auszubiegen. Die Seelenlehre stellt sich die Existenzfrage, wenn es ihr zweifelhaft wird, ob es eine „Seele" gibt. Beschäftigt sich die Psychologie ebenso mit der Erforschung der inneren, seelischen Erscheinungen, wie die Naturwissenschaft mit der Ermittelung der äußeren, physischen Vorgänge: so verliert sie ihr Daseinsrecht als selbständige Disziplin, wenn es diese Innenwelt im Unterschied von der materiellen Außenwelt gar nicht eigenartig gibt. In ihrer Existenz dagegen liegt ein Datum vor, das aus der materiellen Welt sich nicht erklärt. Das ist die Frage. Darum handelt sich's. In der Stellung zur Psychologie scheiden sich die Geister, werden die Weltanschauungen offenbar.

„Allenthalben", schreibt Friedrich Jodl[1]) 1896 in der Vorrede zu seinem „Lehrbuch der Psychologie", „empfängt man den Eindruck einer in voller Umgestaltung begriffenen Wissenschaft, deren künftiger Aufbau sich kaum schon erkennen läßt." [2])

In demselben Jahre starb der Verfasser der „Kritik der reinen Erfahrung"[3]), Professor der Philosophie Richard Avenarius in Zürich. Hatte Kant sich in seiner „Kritik der reinen Vernunft" die Aufgabe gestellt, kritisch zu ermitteln, was können

[1]) Seit 1885 o. Prof. der Philosophie in Prag. Verfasser der Preisschrift: „Leben und Philosophie David Humes". Halle, 1872.
[2]) p. III.
[3]) Erster Band 1888. Zweiter Band 1890. Leipzig.

wir wissen, wie weit reicht unsre Vernunft: so untersucht Avenarius kritisch die Frage, was können wir erfahren, was bleibt von allen Eindrücken „reine Erfahrung"? In seinen „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie" unterscheidet er drei Phasen der Psychologie: In der von ihm sogenannten „naiv empirischen Phase" war die „Seele" „Gegenstand der Erfahrung".[1]) In der „naiv kritischen Phase" war die „Seele" aus den „Gegenständen unmittelbarer Erfahrung" ausgeschalten.[2]) Es war das Stadium der „Psychologie ohne Seele" nach Friedrich Albert Lange's[3]), wie Avenarius[4]) sagt, bezeichnendem Ausdruck. In der „empiriokritischen Phase" d. h. der, die Avenarius inauguriert, „beruht das Charakteristische auf der Elimination der Introjektion und ihrer Produkte." [5])

Avenarius wählt den Standpunkt, den die griechische Überlieferung bereits zu Anbeginn ihrer „Wissenschaft" dem „Philosophen" zuweist: Er steht im Gewühl des Marktes, aber nicht als Käufer oder Verkäufer, sondern als Beschauer des ganzen Treibens; er zieht durch entfernte Lande und verkehrt mit fremden Völkern, aber nicht wegen irgend welcher niederer oder höherer Geschäfte, sondern um der Betrachtung willen. Er meint diesen Standpunkt zunächst ganz wörtlich und örtlich: „Wir stehen einerseits den Bestandteilen unsrer Umgebung, andererseits den menschlichen Individuen in derselben örtlichen Bestimmtheit gegenüber, wie der Reisende der fremden Landschaft und ihrer Bevölkerung, wie der Zuschauer auf dem Markt oder im Theater dem Schauplatz und dem Publikum." [6])

Wenn und wo „ein beliebiger Bestandteil unsrer Umgebung in einem solchen Verhältnis zu menschlichen Individuen steht, daß, wenn jener gesetzt ist, diese eine Erfahrung aussagen", „etwas erfahren wird", etwas „aus der Erfahrung entspringt", „von der Erfahrung abhängig" ist[7]): eine andre Voraussetzung nimmt die „Kritik der reinen Erfahrung" nicht in Anspruch. Aber eine andre erkennt sie auch nicht an, läßt sie auch nicht zu. Nur daß

[1]) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1894. S. 138.
[2]) S. 139.
[3]) „Geschichte des Materialismus" II. 3. Aufl. 381.
[4]) S. 139. — [5]) S. 143.
[6]) „Kritik der reinen Erfahrung" I, 10.
[7]) I, 3.

sie jeden beliebigen Bestandteil jeder jeweiligen, durch irgend welchen Standort bestimmten Umgebung sowohl als auch alle beliebigen menschlichen Individuen, sofern sie nur zu irgend welcher Aussage dessen, was sie erfahren, befähigt gedacht werden können, umfaßt.[1]) Sie nimmt alles das Bezeichnete nicht als bloße Bezeichnungen oder als vage Phantome und leere Schemen an, sondern die Umgebungsbestandteile in all ihrer physikalischen und chemischen, die menschlichen Individuen in all ihrer anatomischen und physiologischen, normalen und anormalen Bestimmtheit und Veränderlichkeit. Sie behandelt also jede Bestimmtheit und Veränderung, welcher Art auch, als in der Breite der Voraussetzung gelegen.[2])

Mögen die Bestandteile der jeweiligen Umgebung als Pflanzen oder Steine, als Berge oder Bäche, als Mond oder Sonne, als Erde oder Himmel, als Tiere oder selbst wieder als Menschen zu bezeichnen sein, andrerseits die menschlichen Individuen als „geniale" oder „gewöhnliche", als Kinder oder Wilde, als Naturforscher oder Theologen, als alles vermischende Begriffsalchymisten oder alles zermalmende Kritizisten: nicht anders als dem Gebiete des Kaufhauses oder der Parlamente steht der Kritiker der „reinen Erfahrung", ihren Parteien und ihrem Streit gegenüber.[3])

Das nennt Avenarius im Rückblick auf die erkenntniskritische Arbeit Kants sowohl nicht ohne Mitwirkung einer polemischen Absicht als auch im Sinne einer bewußten Huldigung seines Genius[4]) „die empiriokritische Voraussetzung"[5]), aber darauf beschränkt er sie auch. Immer nimmt er an „uns örtlich gegenüber einerseits eine Umgebung mit mannigfachen Bestandteilen, andererseits menschliche Individuen mit mannigfaltigen Aussagen, und die Umgebungsbestandteile als Voraussetzungen des Ausgesagten".[2]) Auch die Aussagen nicht als bloße Geräusche und Klänge, sondern als lautliche Symbole für Wahrnehmungen, Erinnerungen, Gedanken oder mindestens als Interjektionen, mit denen etwa eine Überraschung zusammenhängt.

Ebenso die „Sekretion der Tränendrüsen" in vielen Fällen als Weinen, als Konkomitanz einer schmerzlichen Stimmung, die „stoßweise unterbrochene Exspiration" als Lachen, als Konkomitanz eines heiteren Affektes, gewisse Bewegungen innerhalb der Stirn- und Augenpartien als Konkomitanz eines Aufmerkens oder Zerstreutseins, der Frage oder der Entschiedenheit, des Verstandenhabens oder des Unklarseins, so daß auch diese Bewegungen unter Umständen für uns die Bedeutung einer Aussage erhalten können.[1])

[1]) I, 12. — [2]) I, 13. — [3]) I, 12. — [4]) p. XII. — [5]) I, 11.

Um sich aber so viel als möglich vor dem vorzeitigen Einfluß der Theorien zu schützen, die mit den herkömmlichen Ausdrücken der Physiker und Physiologen, der Psychologen und Philosophen verwachsen sind, bezeichnet er jeden der Beschreibung zugänglichen Wert mit je einem Buchstaben. So mit R jeden, sofern er als Bestandteil unsrer Umgebung vorausgesetzt wird; mit E, sofern er als Inhalt einer Aussage eines andren menschlichen Individuums angenommen wird; als ein Element, sofern ein E-Wert grün, blau, kalt, warm, hart, weich, süß, sauer heißen kann; als einen Charakter, sofern er angenehm, unangenehm, schön, häßlich, wohltuend, widerwärtig zu nennen ist, auch eventuell dem gleichzeitigen E-Wert einer Farbe, eines Tones, eines Geruches, eines Geschmackes gegenüber.[2])

Treten aber Variationen der R-Werte, irgend eines beliebigen Umgebungsbestandteils, wie z. B. in jedem chemischen, physikalischen oder physiologischen Experiment, ein, denen die Aussage der menschlichen Individuen ihrerseits mit Variationen der E-Werte folgt: so umschließt die empiriokritische Voraussetzung zwei Reihen R, R', R'' . . . R^n und in derselben Ordnung irgendwie abhängig davon E, E', E'' . . . E^n.

Doch nicht so, als ob einem und demselben zu verschiedenen Malen gesetzten R nur immer derselbe E-Wert folgen müßte, da etwa der Anblick eines Bildes an ein anderes erinnern kann, das ihm ähnlich ist, oder an mehrere dergl. Jeder E-Wert kann Anfangsglied einer mehr oder minder großen Reihe E_1, E_2 . . . E_n werden.[3])

In diesem Falle brauchen die einzelnen Glieder der Reihe nicht notwendig mit dem ersten, zu R gehörigen verwandt zu sein. Von keinem E-Wert kann gesagt werden, daß er nicht einmal in eine bei gesetztem R sich entwickelnde Reihe einzutreten vermöchte. Etwa eine Dame begegnet einem Betrunkenen, der sie erschreckt. So oft sie später an die Stelle kommt, erneuert sich die Empfindung des Schreckens.

[1]) I, 14. — [2]) I, 16. — [3]) I, 17—19.

So können die von einem gesetzten R-Werte abhängigen oder sich an diese abhängigen anschließenden E-Werte eine Vielheit darstellen, deren Elemente sich in eine Reihe ordnen[1]), und zwar in denkbar unbestimmter Vielheit.

Die Voraussetzung schließt weiter ein, daß die Umgebung die Erhaltung der menschlichen Individuen mindestens nicht ausschließt, wenn auch keineswegs ohne deren Selbstbehauptung.

So soll die empiriokritische Voraussetzung — der Idee nach — alles Material in sich schließen, woraus sich die philosophischen Systeme und speziellen Erkenntnistheorien entwickeln; aber — dem Ideal nach — nichts, wozu es System und Theorie erst machen.[2])

Sie hindert nicht, mit dem Begriff der R-Werte auch schon irgendwelchen der „Materie", eines „Erkenntnisobjektes", der „Dingheit" oder gar der „Substanzialität" zu setzen oder nicht zu setzen. Sie verbietet ebensowenig, mit dem Begriff der E-Werte bereits irgend einen „Seelen"-Begriff oder einen Begriff des „Bewußtseins", dieser „Urtatsache κατ' ἐξοχήν", zu verbinden oder nicht zu verbinden. Weder schließt der vorausgesetzte Begriff des Verhältnisses der E-Werte zu den R-Werten eine Annahme über dessen „Möglichkeit", Art und Umfang, noch der Begriff der Abhängigkeit überhaupt irgend welchen Begriff der „Kausalität", der „Notwendigkeit" oder der „Freiheit" ein oder selbst einen des „Seins" oder der „Erscheinung", der „Realität" oder „Idealität".

Dagegen lehnt die empiriokritische Voraussetzung alle Verbindlichkeit für Konsequenzen ab, die von anderweiten Voraussetzungen aus an sie herangebracht werden möchten.[3])

So weit erscheint diese empiriokritische Voraussetzung unanstößig, unbedenklich, einwandfrei. Denn tatsächlich ist das der Standort, auf dem all unser Erkennen beginnt und von dem aus es sich vertieft und erweitert.

Worin besteht nun die Introjektion mit ihren Produkten, auf deren Elimination das Charakteristische der empiriokritischen Phase bestehen soll?

„Introjektion" nennt Avenarius die „Hineinverlegung des Gesehenen in den Menschen".[4]) „Mit dieser Schöpfung aus nichts", sagt er, „wird die einheitliche Welt in eine Außenwelt und eine Innenwelt, das einheitliche Geschehen in ein äußeres und ein inneres, die einheitliche Erfahrung in eine äußere und eine innere gespalten."[1])

Sobald man dies als Introjektion erkenne, als „Fehlschluß"[2]) aufdecke, als Fälschung konstatiere, so verschwänden mit der Introjektion auch ihre Produkte: die „Wahrnehmungen als Vorstellungen in uns", die „Innenwelt" im Gegensatz zur „Außenwelt", die „Tatsachen der inneren Erfahrung" im Gegensatz zu den Tatsachen der „äußeren" Erfahrung. „Das ‚Innere' der herrschenden Metaphysik und der von ihr abhängigen Psychologie" gilt von da aus als „einfach sinnlos".[3]) „Der herrschenden Metaphysik und der von ihr abhängigen Psychologie." Beide stehen und fallen miteinander.

Das würde heißen: Die Psychologie hat überhaupt kein Recht mehr. Ihre Zeit ist vorüber. Sie lebte von einem „Fehlschluß". Sie ist des Todes würdig und war nie des Lebens wert. Sind die „Tatsachen der inneren Erfahrung" im Gegensatz zu den Tatsachen der „äußeren" Erfahrung Illusion, so ist auch die herrschende Metaphysik und die von ihr abhängige Psychologie nichts anderes.

Denn selbst der Einwand, daraus, daß wir auf dem Wege des „Fehlschlusses" zu dieser wie jener gekommen wären, folge noch nicht, daß sie weder existenzfähig und -berechtigt seien noch daß sie existierten, könnte an der Tatsache nichts ändern, daß wir sogar in diesem Fall nichts davon wüßten oder „inne" würden und so auch keine Aussage darüber zu machen vermöchten.

Für uns würde allerdings „alles das", wie Avenarius mit Ernst Mach sagt, „unter die historischen Schatten tauchen."[4])

* * *

Um so dringlicher wird die Prüfung.

Nimmt nach der empiriokritischen Voraussetzung jedes menschliche Individuum ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung mit mannigfaltigen Bestandteilen, andre menschliche Individuen mit mannigfaltigen Aussagen und das Ausgesagte in irgend welcher

[1]) I, 20. — [2]) I, 21. — [3]) I, 22.
[4]) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1894. S. 153.

[1]) S. 159. — [2]) S. 155.
[3]) S. 161. — [4]) S. 160.

Abhängigkeit von der Umgebung an, so nennt Avenarius dies so Ausgesagte „Erfahrung".

Hat das Ausgesagte in allen seinen Komponenten „rein nur Bestandteile unsrer Umgebung zur Voraussetzung", so bezeichnet er diesen Begriff der reinen Erfahrung als synthetischen.

Wird die Erfahrung dagegen nur durch rein Ausgesagtes gebildet ohne Beimischung von irgend etwas, was nicht selbst wieder Erfahrung wäre, so soll dieser Begriff der reinen Erfahrung der analytische heißen.[1])

Das Ziel der Kritik der reinen Erfahrung ist, daß beide Begriffe derselben, der sog. synthetische und der sog. analytische, zusammenfallen, vollständig zusammenfallen.[2])

Der Fall „ist anzunehmen, wenn und sofern anzunehmen ist", daß „alle von der Umgebung komplementär nicht bedingten Bestimmungen"[2]) des „Ich-Bezeichneten"[3]) vollständig ausgeschaltet und alle „nicht empirischen Komponenten"[2]) des Ausgesagten restlos „eliminiert" sind.

Mit andren Worten: Wenn die „Elimination der Introjektion und ihrer Produkte"[4]) vollendet ist, wenn das Hineinverlegen des Gesehenen in den Menschen aufgehört hat; wenn der sich so ergebende Weltbegriff der ausschließlich natürliche geworden ist.[5])

Wenn. Das Ergebnis der in zwei Bänden geschlossenen, durch Anmerkungen[6]) reichlich erläuterten Gedankenarbeit ist wenig verheißungsvoll, aber noch weniger zu befürchten. Dieser Ausblick wird nie in Erfüllung gehen und kann es nicht. Wo liegt der Fehler?

Was Avenarius, der Denker, vorfindet, das „Ich-Bezeichnete" und die „Umgebung", sind „nicht nur beide im selben Sinn ein Vorgefundenes, sondern auch beide immer ein Zusammen-Vorgefundenes" in „prinzipieller Koordination", sogenannter „empiriokritischer Prinzipial-Koordination."[7]) Jawohl! Das Denken beginnt nicht, selbst das Bewußtsein erwacht nicht ohne diese Koordination des Ich mit der Umgebung. Nur daß der Mensch in dieser Koordination mit seiner Umgebung nicht aufgeht. Restlos ist er nicht von ihr abhängig. Sie entbindet seine Fähigkeiten und Nötigungen, sie aktiviert sie, bringt sie zum Bewußtsein, aber gibt sie nicht erst.

[1]) „Kritik der reinen Erfahrung" I, 5.
[2]) II, 422.
[3]) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. XVIII, 145.
[4]) 143.
[5]) Avenarius, „Der menschliche Weltbegriff". 1891.
[6]) „Kritik der reinen Erfahrung". II, 424—503.
[7]) Avenarius, „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie". Vierteljahrsschrift 1894. S. 146.

Wer das leugnet, sieht den Menschen von vornherein nur als Naturwesen an. Von dem so verstandenen „empiriokritischen Befund"[1]) aus wird es dann freilich möglich, daß das „Innere" als Introjektion, als fälschender Fehlschluß, erscheint. Auch daß, weil es doch nicht „im ganz eigentlichen Sinn räumlich gemeint"[2]) sein kann, der geistig metaphysische, aus der so begrenzten „Mannigfaltigkeit des tatsächlich Vorgefundenen"[3]) nicht zu erschließen ist und daher für einfach „sinnlos"[4]) ausgegeben wird.

Der Endwert, das Ergebnis, hat also bereits einen Bestandteil des Anfangswertes, des so gedeuteten Ansatzes, gebildet. Die Erfahrung mußte erst im Sinne des Ergebnisses „gereinigt" werden, um das „Ergebnis" zu „ergeben". Das ist die Lösung des Rätsels, wie es von diesem Ansatz aus auf dem Wege folgerechten Denkens zu diesem „Ergebnis" hat kommen können.

Aber selbst von da aus hätte die Introjektion den Mangel von Haus aus nicht ausgleichen können. Was wir unsre Innenwelt nennen, kann nicht dadurch entstanden sein, daß Wahrnehmungen u. a. in den Menschen hineinverlegt wurden und so „der gesamte natürliche Weltbegriff gefälscht" worden sei. Die ganze Menschheit in allen Zonen und Zeiten an diesem „falschen Schluß oder aber dieser Fälschung des Vorgefundenen"[5]) beteiligt zu denken, bietet nicht geringe Schwierigkeiten. Die Zumutung stößt auf berechtigte Bedenken. Avenarius selbst empfindet sie. Er „begnügt sich, eine unwissentliche Fälschung anzunehmen".[5]) Aber selbst sie in der Gleichförmigkeit der über die Erde zer-

[1]) S. 144. Vergl. „Der menschliche Weltbegriff". n. 150. 2. Aufl. S. 84: „Alle diese analytischen Momente des Vorgefundenen, welche der Sprachgebrauch als ‚meine Erfahrung' angibt, in welcher ich aber selbst nur ein Miterfahrenes — ein Vorgefundenes unter anderen — bin, bezeichne ich in ihrer Gesamtheit als den empiriokritischen Befund."
[2]) Vierteljahrsschrift, S. 159.
[3]) S. 160. — [4]) S. 161. — [5]) S. 158.

streuten Völkerwelt, wie sie die Erfahrung bestätigt, soweit unsre Kunde reicht, den vielen Verschiedenheiten im übrigen gegenüber ist einfach undenkbar.

Ja der Mensch in grundsätzlicher Abhängigkeit von seiner Umgebung, ohne alle anderen als von ihr komplementär bedingten Bestimmungen, wäre weder zur wissentlichen noch zur unwissentlichen Fälschung überhaupt imstande gewesen. Die Konzeption der wissentlichen wäre ihm so unmöglich gewesen, wie das Begegnis der unwissentlichen. Denn zu der einen wie zu der andren hätte die Umgebung so wenig wie das von nicht empirischen Komponenten freie Ausgesagte irgendwelchen Anhalt geboten und bieten können.

Fand der Mensch nicht von Haus aus die Fähigkeit und die Nötigung, eine Innenwelt zu haben und je länger je mehr zu gewinnen, in sich vor, gehörte sie nicht zu der Mannigfaltigkeit des „Ich-Bezeichneten": er hätte sie nie ersinnen oder erschließen, auch nicht durch einen Fehlschluß erreichen oder erträumen können.

Der Gedanke einer Innenwelt war, ist und bleibt unerschwinglich, ohne daß man sie hat und erfährt. Sein Dasein beweist, daß sie der Mensch von alters her allgemein erfuhr.

Das übersieht Avenarius. Das fehlt in seiner einen, einzigen, einfachen Voraussetzung. Die „unwissentliche Fälschung" [1]) begegnet ihm selbst. Sie liegt im Ansatz des Empiriokritizismus.

Daß „alle wissenschaftlichen Erkenntnisformen oder Erkenntnismittel Ausbildungen vorwissenschaftlicher" [2]) sind, unterliegt keinem Zweifel. Zu welchen Methoden es auch z. B. Mathematik und Mechanik bringen konnten und noch bringen mögen, sie müssen sich letztlich auf einfache und allgemein menschliche Funktionen zurückführen lassen.

Das gilt nicht minder von allen Erkenntnisinhalten der philosophischen Weltanschauungen, kritischer oder nicht kritischer Art, sie sind Abänderungen vorphilosophischer Erkenntnisinhalte, Abänderungen davon, daß jedes menschliche Individuum ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung mit mannigfaltigen Bestandteilen, andre menschliche Individuen mit mannigfaltigen Aussagen und das Ausgesagte in irgend welcher Abhängigkeit von

[1]) Vierteljahrsschrift. 1894. S. 158.
[2]) „Kritik der reinen Erfahrung" p. VII.

der Umgebung annimmt. Zu welchen Ergebnissen z. B. auch ein Plato, ein Spinoza, ein Kant gelangen mochte, die Philosophen gewannen ihre Resultate durch positive oder negative Vermehrungen jener Annahme, die auch sie zu Anfang ihrer Entwicklung gemacht haben.[1]) Jawohl:

> Was „erst, nachdem Jahrtausende verflossen,
> Die alternde Vernunft erfand,
> Lag im Symbol des Schönen und des Großen
> Voraus geoffenbart dem kindischen Verstand."

Aber schon er, auch durchaus der vorwissenschaftliche Mensch, hatte und hat noch heute ein „Inneres". Er hat mehr, als Avenarius bei ihm „vorfindet". Mehr als „den Leib mit seinen beweglichen Gliedern; als Gedanken, deren größter Teil einen Inhalt besitzt, welcher Umgebungsbestandteile mehr oder weniger variiert wiedergibt; als verschiedenartige Gefühle, von denen die einen dem Leib zu eigen scheinen, die andren die Umgebungsbestandteile in bestimmter Weise charakterisieren, bald körperlichen Schmerz, bald Erinnerung" [2]) an ihn.

Der Mensch hat von Haus aus mehr. Er hat eine Innenwelt. Empfindung für gut und böse, Impulse und Repulse im sittlichen Interesse. Gedanken, die sich untereinander verklagen und entschuldigen, ein unsichtbar innerliches und doch überaus peinlich gewissenhaftes und präzises Tribunal mit unüberhörbarem Spruch und gerechtester Wage.

[1]) Avenarius aber nimmt ohne allen Anhalt drei Phasen naiver Erkenntnisse der Gesamtheit vorgefundener Erfahrungssachen an als solche, die aufeinander folgen und aufeinander fußen. Nur die erste, die Phase des naiven Empirismus, sagt er selbst, „scheint" diese Gesamtheit ohne Zuhilfenahme eines Nicht-Sinnlichen zu erkennen bezw. zu erklären — weil sie nur in der Charakteristik der Erfahrung erkennt bezw. erklärt. Für die 2. Phase, diejenige des naiven Rationalismus, sei die Form des Nicht-Sinnlichen das Übersinnliche; und für die 3., die Phase des naiven Kritizismus, das Vorsinnliche. Was den Rationalismus der zweiten und den Kritizismus der dritten zu einem naiven macht, sind die allerdings grundlegenden Überlebsel des naiven Empirismus. In allen diesen auf Grund der Introjektion erwachsenen Bezeichnungen „Über-, Vor- und Nicht-Sinnlich" bedeutet das „Sinnlich" „nicht mehr nur einen Charakter der Erkenntnisse, sondern eine Theorie ihrer Erwerbung." „Der menschliche Weltbegriff" 1905. S. 52.
[2]) Vierteljahrsschrift, S. 145.

Überall findet sich der gesunde Mensch zu gewissen Handlungen verpflichtet, die von Einflüssen der Umgebung einschließlich anderer Menschen nicht abhängig sind, zu Akten und Entscheidungen, von denen er im voraus weiß, daß sie seine Stellung erschweren, seine Feinde vermehren und ihm neue Kämpfe verursachen werden.

Verursachen.[1]) Der vollsinnige Mensch trägt überall wie die Nötigung zu den Denkgesetzen so zu dem Kausalgesetz [1]) in sich. Freilich kommen sie ihm erst im Rapport mit der Welt zum Bewußtsein, aber alle Umgebung könnte sie ihm nicht eintragen, wenn er die Nötigung zu ihnen nicht in sich trüge. Denn die Umgebung zeigt uns immer nur das Nacheinander. Avenarius sucht dieser Schwierigkeit dadurch auszubiegen, daß er das Kausalitätsgesetz durch das naturwissenschaftliche Verhältnis von Bedingungen zum Bedingten ersetzt. Aber das ist doch nur ein andres Wort. Ein Bedingendes und Bedingtes zeigt uns die Umgebung ebensowenig wie Ursache und Wirkung oder Grund und Folge.

Ebenso nimmt er ohne Grund immer an, daß die Umgebung mit ihren Reizen [2]) ändernd auf unser vervöses Zentralorgan einwirke und unsre Aussagen [3]) in irgendwelcher Abhängigkeit von dieser Umgebung und ihren Einwirkungen stehen.

Er unterscheidet am menschlichen Individuum vorerst (I) das Nervensystem und (II) die Gesamtheit der übrigen Teilsysteme.

Das Nervensystem (I), obgleich schon an sich ein Teilsystem, denkt er sich im Sinne der Anatomie und Physiologie wieder selbst als zusammengesetzt aus mannigfaltigen Teilsystemen höherer

[1]) Avenarius dagegen versteht unter „Einwirken", „Wirken auf . .", „Kausalverhältnis" u. a., eine „physische Funktionalbeziehung". Die so verstandene „Kausalität", „d. h. das Gesetz der Erfüllung der Energie", leite wohl vom „Objekt" durch den Äther oder die Luft zu den peripherischen Nervenenden, von diesen die Nervenfaser entlang bis zum Zentralorgan; indessen von da weiter nur — wieder die Nervenfaser entlang — zum Muskel und von dort zum Objekt zurück oder zu einem andren Umgebungsbestandteil: aber zum Bewußtsein leite „es gar nirgends". „So wenig wie umgekehrt von den ‚Vorstellungen in unsrem Kopfe' aus — Änderungen des ‚Objektes' durch die ‚Kausalität' zu erreichen sein würden." „Der menschliche Weltbegriff". 2. Aufl. 1905. S. 125. 126.

[2]) Den R-Werten. „Kritik der reinen Erfahrung" I, 15.

[3]) „E-Werte". „Kritik der reinen Erfahrung" I, 15.

und niederer Ordnung, beschränkt sich indessen für seinen Zweck darauf, zunächst einfach zwischen Nervenfasern und zentralen Gebilden zu unterscheiden.

Da nun E-Werte nicht notwendig von der Nervenfaser unmittelbar abhängen, denn es gibt Gesichtshalluzinationen bei atrophischem Sehnerv; da die E-Werte auch nicht unmittelbar vom peripherischen Nervenende abhängen, wie die sogenannte „Empfindung" amputierter Füße zeigt: so verfolgt Avenarius ein solches nervöses Gebilde von seinem äußersten peripherischen Ende an, durch die Faser hindurch in das Gehirn hinein, immer weiter bis zu einem nervösen Teilsystem, von welchem E schließlich unmittelbar abhängt. Dieses von ihm gesetzte nervöse Teilsystem, dessen nähere anatomische und physiologische Bestimmung er dahingestellt sein läßt, bezeichnet er als das System C und zerlegt so das Nervensystem in A, das System C und B, das übrige Nervensystem.

Dieses System C setzt er. Er sagt, er „muß" dieses nervöse Teilsystem „erreichen" [1]), weil er es „in experimentellen oder pathologischen Wegfall gebracht nicht mehr annehmen könnte, ohne daß" er „auch das von ihm abhängige E — eben als von ihm abhängig — in Wegfall gebracht annehmen müßte".[1]) Experimentell erreicht er's also nicht. Er setzt es voraus, weil sonst die Empfindung nicht sein könnte. Aber das ist gerade die Frage. Das Problem ist, wie die „Empfindung" amputierter Gliedmaßen möglich sei, die Empfindung von Schmerzen an einer Stelle, wo vordem ein Arm sich befand, sich nun aber nicht mehr befindet.

Verbinden die Nerven die Körperperipherie mit den Zentralteilen des Nervensystems, dem Gehirn und Rückenmark, und vermitteln dadurch so einerseits die von diesen angeregte Tätigkeit der Muskeln, so andrerseits die Empfindung der den Sinnesorganen zuströmenden Reize: so liegt eben nach Amputationen die Empfindung von Reizen in der Körperperipherie vor ohne die übliche Vermittelung durch Nerven, Nervenfasern, Nervenbündel. Ist ihre Aufgabe, den an der Körperperipherie empfangenen Impuls zum Gehirn zu leiten, so erreicht hier scheinbar der Impuls das Gehirn ohne ihre Leitung. Ist die Nervenfaser nur dann im Besitz ihres vollen Leitungsvermögens, solange ihr Zusammen-

[1]) I, 35.

hang an keiner Stelle unterbrochen ist; kann sich der Reiz über die verletzte Stelle nicht fortpflanzen, geht auch die Erregung nie auf eine benachbarte Nervenfaser über; ist vielmehr die Leitung jeder Faser vollkommen isoliert: so spottet der in Rede stehende Fall jeder Erklärung auf dem Wege der Nervenleitung. Denn auch ein etwa verbliebener Rest oder Ansatz der Nervenfaser würde die Leitung nicht über ihr eigenes Ende hinaustragen können. So ist der Schluß von Avenarius aus der Empfindung auf „ein nervöses Teilsystem", „welches die von der Peripherie ausgehenden Änderungen in sich sammelt und die an die Peripherie abzugebenden Änderungen verteilt" [1]), nicht zu begründen. Noch dazu, wenn dasselbe experimentell gar nicht nachgewiesen ist.

Die andre Möglichkeit, daß es sich bei solchen „Empfindungen" amputierter „Extremitäten" um lediglich psychische Erscheinungen handele, für die körperliche Vermittelungen nicht nachweisbar sind, Umgebungsbestandteile nicht den Anstoß gegeben haben, etwa Erinnerungen an frühere an der betreffenden Stelle erlittene Schmerzen, Erinnerungen sozusagen unwillkürlicher und bisher unerklärlicher Art, bleibt mindestens nicht ausgeschlossen.

Der Stand der Verhandlungen berechtigt nicht zu dem Satz, daß alle unsre Aussagen von den Änderungen unsres nervösen Zentralorgans [2]), soweit sie von unsrer Umgebung gewirkt sind, abhängig gedacht werden müssen. Zur Zeit lassen sie sich nicht durchweg darauf zurückführen. Es gibt deren, welche in uns selbst ihren Grund und Impuls haben, auf unsrer Überzeugung, unsrem Willen, unsrer eigensten sittlichen Initiative beruhen.

Fr. Carstanjen [3]) wirft in seinem Artikel über Richard Avenarius die Frage auf: „Ist das nun dogmenlos, wenn Avenarius sagt: „Jedes menschliche Individuum nimmt ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung an?" [3]) und antwortet: „Gewiß! Hier haben wir ein Axiom von allgemeiner Anerkennung. Diese Umgebung ist ja nicht ‚Erscheinung' oder ‚Schein', nicht als ein Reales, Wirkliches, Wahres angenommen. Avenarius sagt nicht: Wir finden eine Wirklichkeit mit bestimmten Bestandteilen vor. Die Voraussetzung sagt nur: Wir nehmen an."

[1]) S. 136.

[2]) Die von Avenarius sogenannten „Änderungen des Systems C" I, 60.

[3]) „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie." „Richard Avenarius". 1896.

Jawohl! Avenarius liegt alles daran, ohne jede dogmatische Voreingenommenheit zu beginnen. Und dem Wortlaut nach enthält auch die ursprüngliche Annahme noch geflissentlich kein Dogma.

Aber es gibt eben keinen voraussetzungslosen Denker. Und wenn er noch so sehr darum bemüht und sozusagen darauf erpicht ist, sich darauf zu beschränken, was er vorfindet, ohne irgend etwas von seinem Eigenen hinzuzufügen: er muß doch mit seinem Auge sehen und mit seinem Geiste denken. Es sind bestimmte Motive, die ihn bestimmen, gerade dies Problem zu behandeln, die gerade ihn zu dieser Arbeit reizen. Er hat seine Gedanken, mit denen er an sie schon herantritt, sie in Angriff nimmt und durchführt. Das kommt bei Avenarius schon im Ansatz zutage.

Daß „jedes menschliche Individuum ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung annimmt", ist allerdings nicht zu bestreiten. Niemand kann den Satz beanstanden. Die allgemeine Anerkennung kommt ihm zu.

Aber Avenarius geht darüber hinaus, was allgemein zugestanden wird, wenn er diese Annahme zur einfachen, einzigen, empiriokritischen Voraussetzung für alles weitere Denken und Handeln macht; und ebenso, wenn er diese Annahme durch die Behauptung der „Zusammengehörigkeit und Unzertrennlichkeit des Ichs und der Umgebung, der prinzipiellen Zuordnung und Gleichwertigkeit der beiden koordinierten Werte, der empiriokritischen Prinzipial-Koordination erweitert." [1]) Es ist die petitio principii seiner „Kritik". Der Gedanke schwebt ihm von vornherein vor. Er versucht,[2]) „alles theoretische Verhalten überhaupt, — an sich und in seiner Beziehung zum praktischen, sowie im allgemeinen auch dieses selbst — als Folgen einer einzigen einfachen Voraussetzung aufzufassen." [2])

Die Erwartung, mit der empirischen Richtung allein auszukommen, bringt er mit.

Die großen Erfolge, die der seit 1865 an der Universität Leipzig lehrende Professor der Physiologie, am 24. April 1895 ebenda verstorbene Carl Ludwig auf nahezu allen Gebieten seiner Disziplin und über ihre Grenzen hinaus für die gesamte Medizin [3])

[1]) Carstanjen 375. — [2]) „Kritik der reinen Erfahrung" I, Vorwort V. „Das Werk gelangt endlich zu dem Versuch . ." — [3]) „Lehrbuch der Physiologie des Menschen". 2 Bände. 1852—56. 2. Aufl. 1855—61. Vgl. auch die von ihm seit 1866 herausgegebenen „Arbeiten aus der physiologischen Anstalt zu Leipzig".

und das naturwissenschaftliche Denken erzielte, hatten Avenarius in dem Vertrauen zu der Erwartung bestärkt, wenn es nicht überhaupt erst in den Vorlesungen entstand.

Carl Ludwig trug sich mit kühnen Hoffnungen hinsichtlich einer physikalischen Erklärung der Lebensvorgänge. Die bisherige schon von Ernst Ritter von Brücke, Professor der Physiologie und mikroskopischen Anatomie in Wien[1]), Du Bois-Reymond und Helmholtz erschütterte Annahme einer besonderen Lebenskraft, vis vitalis, beseitigte er vorübergehend aus der Reihe der wissenschaftlich als zulässig geltenden Antworten auf die Frage nach der Erklärung des Lebens, der Lebenserscheinungen in der sogenannten organischen Welt. Die neuere Physiologie gab den Begriff der Lebenskraft als einer charakteristisch spezifischen, von den übrigen, auch in der unorganischen Natur herrschenden Kräften verschiedenen, damals ganz auf. Sie sieht das Leben nicht mehr, wie es die daher sogenannten „Vitalisten", Vertreter des „Vitalismus", der „vis vitalis" taten, als Ursache, sondern als die Wirkung von Bedingungen und Vermittelungen an, welche durchaus nach denselben physikalischen und chemischen Gesetzen mechanisch vor sich gehen, wie in der übrigen Naturwelt. Nicht andre Gesetze und Kräfte bringen den eigentümlichen Effekt, den Lebensprozeß, zuwege. Carl Ludwig glaubte, das Wesen der Absonderung erkannt zu haben, indem er die Ausscheidungen auf die physikalischen Vorgänge der Filtration und Osmose[2]) zurückzuführen versuchte. Seine Hoffnungen haben sich nicht erfüllt. Rudolf Heidenhain, seit 1859 Professor der Physiologie und Histologie in Breslau, zeigte, daß die aus der Physik bekannten Tatsachen nicht genügen, um die Vorgänge zu erklären, die sich im mikroskopisch kleinen Raum der lebenden Drüsenzelle abspielen.[3]) Die mechanische Ansicht vom Leben ist bis heute unbewiesen. Alle Lebens-

[1]) Auch Theodor Schwann, seit 1858 Professor der Physiologie in Lüttich, und Matthias Schleiden, Professor der Botanik und Anthropologie seit 1863 in Dorpat.

[2]) Endosmose und Exosmose, der gegenseitige Austausch zweier miteinander mischbarer Flüssigkeiten, die eine fein poröse Wand trennt.

[3]) „Physiologie der Absonderungsvorgänge" in dem in Verbindung mit anderen von Ludimar Hermann, Professor der Physiologie in Königsberg seit 1884, herausgegebenen „Handbuch der Physiologie" 1879—1883 Band V, 1880.

vorgänge durch die auch in der unorganischen Natur herrschenden chemischen und physikalischen Gesetze erklären, alle Bewegungen im Organismus tatsächlich als Wirkungen der in derselben auch sonst beobachteten Kräfte ableiten oder nachweisen zu können, sind wir nicht entfernt imstande.

Diese unbestrittene Einsicht hatte zur Folge, daß der Vitalismus wieder auflebte. Durch die Rektoratsrede[1]) des seit 1874 ord. Professors der pathologischen Anatomie Georg Rindfleisch in Würzburg, der die Entstehung der kernlosen Blutkörperchen untersuchte, wurde der „Neovitalismus" im Jahre 1888 begründet. Der Redner[1]) knüpfte an das im Jahre zuvor erschienene „Lehrbuch der physiologischen Chemie"[2]) des Chemikers und Physiologen Bunge in Basel, sowie an die Zellen-Lehre Rudolf Virchows[3]), des Begründers der Cellular-Pathologie[3]), an, unter dem er,

[1]) „Ärztliche Philosophie". 1888. Würzburg. S. 8.

[2]) Leipzig 1887. 4. Aufl. 1898, 5—17. Die erste der 29 Vorlesungen, zu denen das Buch in der 4. Auflage angewachsen ist, trägt die Überschrift „Vitalismus und Mechanismus": „Wir lesen es in tausend physiologischen Schriften und in der Einleitung zu jedem Lehrbuche der Physiologie, daß die physiologische Forschung nur die Aufgabe habe, die Lebenserscheinungen auf physikalische und chemische, d. h. also schließlich auf mechanische Gesetze zurückzuführen. Es wird als Trägheit und Gedankenlosigkeit bezeichnet, wenn noch heutzutage ein Physiologe, wie einst die „Vitalisten" bei der Erklärung der Lebenserscheinungen zur Annahme einer besonderen „Lebenskraft" seine Zuflucht nimmt. Dieser Auffassung kann ich in gewissem Sinne nur beistimmen, nämlich insofern, als mit einem Worte nichts erklärt wird. In diesem Sinne betrachte auch ich die Lebenskraft als die bequeme Lagerstätte, wo nach dem Ausspruche Kants die Vernunft zur Ruhe gebracht wird, auf dem Polster dunkler Qualitäten."

Wenn aber die Gegner des Vitalismus behaupten, daß in den lebenden Wesen durchaus keine andren Faktoren wirksam seien, als einzig und allein die Kräfte und Stoffe, welche zur Erklärung der unbelebten Natur bisher angenommen wurden, so muß ich diese Lehre bestreiten" S. 5.

[3]) Virchows Archiv, Bd. IX, 20: „Allerdings", sagt Virchow, „besteht der lebende Körper, soweit wir wissen, aus Stoffen der Art, wie sie sich auch sonst in der „toten" Natur finden, und diese Stoffe haben nicht bloß innerhalb der lebenden Körper keine anderen Eigenschaften oder Kräfte, als sie sonst besitzen, sondern sie verlieren auch nichts davon. Wenn also noch in der neueren Zeit manche Vitalisten einen Gegensatz von Vitalismus und Chemismus setzten, wenn sie gewisse allgemeine Eigenschaften der Körper, z. B. die Schwere, verbannten, so versteht es sich von selbst, daß wir diese mystischen Reste zurückweisen. Aber trotzdem können wir nicht erkennen, daß die Erscheinungen des Lebens sich einfach als eine Manifesta-

bevor er als Assistent Heidenhains für Histologie nach Breslau 1861 ging, in Berlin seit 1856 gearbeitet hatte und 1858—60 zu seinen engeren Schülern gehörte.

Danach scheint Professor Bunge der erste gewesen zu sein, der eine Wiederaufnahme der vis vitalis in die wissenschaftliche Diskussion veranlaßt hat.

Du Bois-Reymond, seit 1867 ständiger Sekretär der Akademie der Wissenschaften, protestierte am Leibniztage 1894 in seiner Rede [1]) über: „Vitalismus und Neovitalismus" von dem

---

tion der den Stoffen inhärierenden Naturkräfte begreifen lassen. Vielmehr glaube ich immer noch als den wesentlichen Grund des Lebens eine mitgeteilte, abgeleitete Kraft von den Molekular-Kräften unterscheiden zu müssen." . . . „Eine Einrichtung dieser Art finden wir realisiert in der Zelle, und das führt uns konsequenterweise auf die zellulare Theorie des Lebens, die wir sowohl für die Physiologie als für die Pathologie begründen zu helfen bemüht sind." — Für Virchow stand zweierlei fest: Das Leben ist ein einziger und einheitlicher Bewegungsvorgang, dessen Anbeginn in ein durchaus geheimnisvolles Dunkel gehüllt ist: „Omnis cellula a cellula" — und eine gewisse „Autonomie der Zelle." Sie wählt zum Beispiel zur Aufnahme von Nahrung, was ihr dienlich, und verschmäht, was ihr schädlich ist. Wenn auch durch das Bedürfnis des Gesamtorganismus geregelt und eingeschränkt. Diesen nennt Virchow mit Vorliebe einen Zellenstaat und die Zelle den Elementar-Organismus.

[1]) Leipzig 1895: „Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus." Sitzungsberichte der Kgl.-Preußischen Akademie der Wissenschaften XXXII. S. 623 ff.: „Es ist klar, wir stehen nach" dem Darwinismus „wie vor" ihm „gegenüber jenen unüberwundenen Rätseln, der ersten Entstehung der Organismen, ihrer Zweckmäßigkeit, der Schöpfungsgeschichte mit ihren Abenteuern. Es scheint keine andre Auskunft übrig, als sich dem Supernaturalismus in die Arme zu werfen. Es muß eine schaffende Allmacht gewesen sein, welche als die Erde hinreichend abgekühlt war, ein erstes Mal Lebewesen ins Dasein rief" (640).

„Kann es etwas der göttlichen Allmacht Unwürdigeres geben, als solches Beginnen? Erst die Welt unbelebt zu schaffen, dann unter Durchbrechung der von ihr selbst gegebenen physikalisch-chemischen Gesetze die Lebewesen nach andren Gesetzen entstehen zu lassen" (640)?

„Ihrer würdig allein ist sich zu denken, daß sie vor unvordenklicher Zeit durch einen Schöpfungsakt die ganze Materie so geschaffen habe, daß nach den der Materie mitgegebenen unverbrüchlichen Gesetzen da, wo die Bedingungen für Entstehen und Fortbestehen von Lebewesen vorhanden waren, beispielsweise hier auf Erden, einfachste Lebewesen entstanden, aus denen ohne weitere Nachhilfe die heutige Natur, von einer, Urbazille bis zum Palmenwalde, von einem Urmikrokokkos bis zu Suleimas holden Gebärden, bis zu Newtons Gehirn ward. Daß in unseren Versuchen im Laboratorium

von Helmholtzschen Satze aus, daß die Wissenschaft, deren Zweck es ist, die Natur zu begreifen, von der Voraussetzung ihrer Begreiflichkeit ausgehen müsse" (640).

Rindfleisch antwortete im Jahre darauf in der „Versammlung der deutschen Naturforscher und Ärzte" in Lübeck,[1]) erinnerte an Du Bois' berühmten Vortrag „Über die Grenzen des Naturerkennens" mit seinem „Ignorabimus".[2]) Wie soll sich Bewußtsein, Bewußtwerden, vollends das Selbstbewußtsein aus materiellen

---

nie Abiogenese", von bereits vorhandenen Organismen ähnlicher Art unabhängige Entstehung von Lebewesen, „stattfindet, erklärt sich hinreichend aus dem biologischen Aktualismus. So kämen wir mit einem Schöpfungstage aus und ließen, ohne alten und neuen Vitalismus, die organische Natur rein mechanisch entstehen" (641).

„Man kann noch einen Schritt darüber hinausgehen, aber freilich aus dem Supernaturalismus in den Materialismus, indem man sich denkt, daß die unendliche Materie, mit ihren heutigen Eigenschaften, von Ewigkeit her im unendlichen Raume sich bewegte" (641).

„Indem man sich denkt". Ein Charles Darwin erklärte dieses Denken für unmöglich und ist der Überzeugung treu geblieben. Ein Herbert Spencer erklärte dieses Denken für den Verzicht auf eine Auskunft.

Auch Du Bois-Reymonds Protest stellt nicht in Abrede, daß ein Entstehen des Lebens unabhängig von bereits vorhandenen Organismen in den dazu angestellten Versuchen „nie stattfindet". Auch nicht, daß sein Denken gleichwohl von der Voraussetzung ausgeht, derzufolge die organische Natur rein mechanisch entstehen müsse.

Nach ihm (637) bleiben der Physiologe Driesch in Jena „Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft. Eine kritische Studie" 1893 und Bunge den Beweis für ihre Vorstellung, daß in den Lebewesen, in einer Zelle, andere Kräfte tätig seien, als die, welche die Atome der Zellen außerhalb der Zelle entfaltet haben würden, schuldig. Aber auch er ist ihn schuldig geblieben dafür, daß es anderer Kräfte zum Leben nicht bedürfe als der in der anorganischen Natur wirksamen. Denn freilich: „Haben die Atome keine anderen Kräfte entfaltet, so sind eben alle Vorgänge in der Zelle physisch-chemischer Art. Mit diesem einfachen Schluß ist der Neovitalismus gerichtet" (637). Aber der Vordersatz ist ja eben res controversa, der gerade strittige Punkt.

Sachliches Denken kann nicht zugeben, daß die Frage „mit diesem einfachen Schluß" entschieden ist und die mechanische Lösung des Problems, an der Du Bois-Reymond am 8. Juli 1880 selber verzweifelte, wie das Leben entstehe, damit als erledigt angesehen werden darf: „Die sieben Welträtsel".

[1]) Verhandlungen deutscher Naturforscher und Ärzte. 67. Versammlung zu Lübeck. Erster Teil 1895. „Die allgemeinen Sitzungen".

[2]) 1872. In der zweiten öffentlichen Sitzung der 45. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Leipzig am 14. August.

Vorgängen erklären lassen! Hatte es nicht Du Bois selbst 1872 für immer als ausgeschlossen erklärt?

Auf derselben Versammlung in Lübeck vom 16.—20. Sept. 1895 erklärte der Chemiker der Universität Leipzig Prof. Wilhelm Ostwald: „Wenn ich nach meinen Erfahrungen urteilen soll, so hat kaum ein Naturforscher ernsthaft an das „Ignorabimus" geglaubt."[1]) Aber das Interesse, in dem er sich nicht daran hält, ist: „Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus."[2])

Daß Richard Avenarius dem wissenschaftlichen Materialismus gehuldigt habe, läßt sich im üblichen Sinne des Wortes nicht behaupten. Ob ihm von seinen Vordersätzen aus zu entgehen ist, mag gefragt werden. Der Kritiker der „reinen Erfahrung" hat die Konsequenz nicht gezogen.

Im Texte nennt er seine „Kritik" einen „Versuch". So auf der ersten Seite des ersten Bandes.[3]) „Mit obigem ist demnach auch auf diese dritte und letzte unsrer Fragen eine Antwort zu geben versucht worden." „Versucht" in gesperrter Schrift. Damit schließt das Werk.[4]) Nach seiner Veröffentlichung ist ein Schwanken nicht zutage getreten. Er hat sich immer „rein und mutig" zu seiner Lehre bekannt.[5])

Zu ihr, nicht als Monismus in irgend einem bisherigen Sinn. Aber allerdings mit Ausschluß des „Dualismus im prinzipiellen philosophischen Sinne."[6]) Auch dieses Dogma schließt

[1]) Leipzig 1895.

[2]) Leipzig 1895.: Die mechanistische Weltanschauung will er durch die energetische ersetzen. Die Materie gilt ihm als das Produkt von Energien, einer Reihe zusammenwirkender Kräfte. Also ein neuer Versuch mit dem andren Extrem. Eine Varietät des Spiritualismus.

[3]) I, V. — [4]) II, 423. — [5]) Carstanjen 390.

[6]) Richard Avenarius, „Der menschliche Weltbegriff". 2. Aufl. 1905. S. 13. u. 19. Zur Illustration dieses Unterschiedes setzt er den Fall, ein Bestandteil seiner Umgebung sei das Porträt eines Mitmenschen, der selbst früher genügend oft ein Bestandteil seiner Umgebung war. „So ist das Porträt dieses Mitmenschen, das ich als Sache vor mir habe, mit dem Aussehen meines Freundes selbst, das ich mir in Gedanken vergegenwärtige, vergleichbar" . . . „und ich kann den Erfolg der Vergleichung als Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit bezeichnen. Sache, Nachbild, Gedanke, sämtliche Glieder dieser Reihe sind untereinander vergleichbar. Also auch „als verschiedene zu bezeichnen." Aber nur als relativ verschiedene, solange man die Glieder dieser Reihe in ihrem natürlichen Verhältnis läßt, nicht als absolut, toto

genere, verschiedene. Der natürliche Weltbegriff schließt die relative Vergleichbarkeit von Sache einerseits, Nachbild und Gedanke andrerseits ein, aber ebendamit die absolute Heterogenität zwischen Sache und Gedanke aus. Es besteht also innerhalb des unvariierten natürlichen Weltbegriffs wohl eine „Dualität", aber kein „Dualismus im prinzipiellen philosophischen Sinne." n. 19, S. 13.

[1]) Anmerkung der 2. Aufl. zu n. 41, S. 27.

[2]) „Kritik der reinen Erfahrung". I, 79—200.

[3]) Vierteljahrsschrift. 1896. 381.

seine „eine einzige einfache Voraussetzung" bereits ein. Der Anti-Dualismus steht ihm fest vor aller Untersuchung. Der Ausschluß der Metaphysik in jedem bisherigen und jedem möglichen Sinne nicht minder. Daß die herrschende Psychologie etwas prinzipiell anderes enthält, als die Hypothese seines natürlichen Weltbegriffs, darüber läßt er keinen Zweifel. Bei den Worten: „Ich sehe den Baum vor mir" verlegt die herrschende Psychologie den Baum als „Gesehenes" in den Menschen bezw. in sein Gehirn, der Vertreter des natürlichen Weltbegriffs dagegen beläßt den Baum vor sich als Gesehenes in demselben Verhältnis zu sich, in welchem er in bezug auf ihn ein Vorgefundenes ist.

Der Vertreter der herrschenden Psychologie macht den „Baum vor mir" zu einer „Vorstellung in mir". „Diese Hineinverlegung des ‚Gesehenen' in den Menschen ist es, welche als Introjektion bezeichnet wird."[1])

Der Unterschied von Psychischem und Physischem existiert für Avenarius nicht. Seine Lehre kann nicht etwa als psychophysischer Parallelismus verstanden werden; wenngleich die „Kritik" die „psychischen Werte" von ihren physiologischen Bedingungen getrennt behandelt, jene als „die abhängige Vitalreihe" im zweiten Teil, diese als „die unabhängige Vitalreihe"[2]) im ersten Teil.

Die Kritik führt ja eben diesen Unterschied auf „Introjektion", auf einen „Fehlschluß" zurück. „Ich kenne weder Physisches noch Psychisches, sondern nur ein Drittes", sagte Avenarius nach Fr. Carstanjens pietätvollem Nekrolog, „in Freundeskreisen häufig". „Einen Begriff für dieses Dritte hat er nicht aufgestellt".[3])

* * *

Im Februar 1896 stellte er plötzlich seine Vorlesungen ein. Er hat sie nicht wieder aufgenommen. Eine Lungenentzündung hatte ihn ergriffen, und als sie vorüber war, raffte ein akutes

Herzleiden den 53jährigen dahin. Vierzehn Tage vor seinem Tode erging noch ein Ruf an ihn nach Freiburg i. B. als Nachfolger von Alois Riehl.

Am 18. August 1896 nachts 2 Uhr machte ein Herzschlag seinem Leben ein unerwartet schnelles Ende.

Auch für sein eigenes Empfinden und Verhalten hat er die Konsequenzen seiner „Kritik" nicht gezogen; es wird durchaus der Sachlage entsprechen, wenn wir hinzufügen, „innerlich" nicht zu ziehen vermocht. Selbst in der Ausgabe seines Lebenswerkes tritt das zutage.

Er widmet es „dem Andenken seines Vaters". Lebt das irgendwo anders als in seiner „Innenwelt", deren Annahme doch nach seiner Kritik auf einem Fehlschluß beruhen soll? Sein Vater, Inhaber einer deutschen Verlagsbuchhandlung in Paris, später in Leipzig und zuletzt, nur noch Verleger des literarischen Zentralblattes, in Berlin, stammte aus einer alten Theologenfamilie Habermann.

Ihm widmet er das Buch „in dankbarster Liebe und innigster Verehrung"! Ein wie erquickliches Zeugnis dafür, daß in ihm selbst die „Innenwelt" eine Realität war. Die Veröffentlichung der „Kritik der reinen Erfahrung" hat ihm inneren Kampf gekostet. „Galt es doch, nicht nur einen intensiven subjektiven Widerwillen, sondern auch gar viele und große objektive Bedenken zu überwinden! Hätten nicht jüngere Forscher, die mit den hier niedergelegten Ansichten durch meine Vorlesungen bekannt und befreundet wurden, mir immer dringender nahegelegt, daß es sich nun nicht mehr darum handle, von einem Recht für mich Gebrauch zu machen, sondern eine Pflicht gegen sie zu erfüllen — ich gestehe, ich würde es vorgezogen haben, das Werk lieber noch, wer weiß, für wie lange, zurückzubehalten.[1]) Eine „Pflicht". Es ist das „Innenleben", was sich an ihm und in ihm ebenso als eine tatsächliche Macht erweist, wie an und in jedem von uns, mit seinen Forderungen an den, der es hat, und seinen Vorhaltungen, mit seiner unablässigen Kritik an uns selbst, unsrem Denken und Reden, unsrem Wollen und Tun.

Damit stimmt durchaus der Eindruck, den der früh Geschiedene hinterlassen hat. „Seine innerlich vornehme, wohlwollende Natur machte ihn allen, die mit ihm in Berührung gekommen sind, anziehend und sympathisch."[1])

[1]) „Kritik der reinen Erfahrung" I, X.

Ja, was er „noch leisten möchte", war eine — Ethik, „eine Freilicht-Ethik".[2]) So schrieb er von den Trolhätta-Fällen 1894 nach Hause. Über eine Anzahl von Heftchen ist sie indessen nicht hinausgekommen. Eine Ethik ohne Innenwelt?

„Und das Ende? — — — Wenn wir nur zur Klarheit mit uns selbst gelangten!" Damit schließt das Vorwort.[3]) „Wir", das Ich-Bezeichnete, „mit uns selbst", dem Ich-Bezeichneten, „zur Klarheit"?

Sich gegenüber hat Avenarius selbst mit seiner Lehre nicht Ernst gemacht und — wohl nicht machen können. Es ist ihm „innerlich" nicht möglich geworden und unmöglich geblieben.

Anklang hat er auch bei seinen Lebzeiten mit ihr nur vereinzelt gefunden. Der Erfolg, wie er selbst die Empfindung hatte, war — — Enttäuschung. Die Beachtung blieb zwar nicht ganz aus. Schon zum ersten Teil schrieb R. Henke 1889 „Bemerkungen" in der „Vierteljahrsschrift" und J. Petzold im „Magazin für Literatur des In- und Auslandes" eine Anzeige. Die Kritik nahm Notiz. Aber wie sie es tat, befriedigte den Verfasser nicht. Die Beachtung, die er erwartet hatte, fand er nicht. Das Fehlen der gebührenden Anerkennung seiner Fachgenossen hat ihm das Leben verbittert.[4])

* * *

Heute dagegen gibt es eine „Schule des Avenarius".

Hatte noch 1896 R. Willy an der Universität Bern, einer von den drei, welche im Todesjahr des Avenarius nicht zwar als Schüler im engeren Sinn, aber als öffentliche Vertreter der Anschauungen genannt werden, außer ihm M. Klein an der Humboldt-Akademie in Berlin und A. Carstanjen an der Universität Zürich, Grund, darüber Klage zu führen, daß die wissenschaftliche und philosophische Welt den Empiriokritizismus nur sehr ausnahmsweise kenne, so ist er heute zur Richtung geworden. R. Willy[5])

[1]) Carstanjen 390. — [2]) 389.

[3]) „Kritik der reinen Erfahrung". I, 19.

[4]) Carstanjen 387.

[5]) „Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt." Erster Artikel in „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" XX, 55. Zweiter Artikel 191. Dritter 261.

nimmt ihn als den „einzig wissenschaftlichen Standpunkt" in Anspruch.[1])

Er macht sich „ganz unbedenklich den Satz zu eigen: Alles ist Erfahrung, und die Erfahrung ist alles." „Alles ‚Geistige' ist nichts anderes als ein Spiegel und gemilderter Abglanz des Wahrgenommenen. Alles Wahrgenommene ist ein ‚Sinnliches'. ‚Sein' und ‚Denken' decken sich vollständig und auf allen Punkten mit dem Wahrgenommenen, mit den Gedanken und Vorstellungen, die sich auf Wahrgenommenes beziehen. Folglich ist „alles Sein und Wissen", weil Wahrgenommenes, „Erfahrung".[2]) „Die menschliche Erfahrung" ist „der Weisheit Anfang und ihr Ende in umfassendster Bedeutung." „Alles ‚Denken', alles ‚Sein', nicht nur das Absolute des eigentlichen Metaphysikers, überschreitet die Erfahrung des sterblichen Menschen nirgends." [3])

Nirgends! Weiß er nicht von einer Zeit, wo organisches Leben noch gar nicht existierte, Erfahrung also gar nicht möglich war? „Es gab eine Zeit", bescheidet uns Willy, „kann doch nichts anders besagen, als daß wir uns in Gedanken in Vergangenheit versetzen."[4]) Aber selbst das, frage ich, wie ist der sterbliche Mensch dazu imstande, wenn alles Denken nirgends seine Erfahrung überschreitet?

Die Entstehung des Bewußtseins ein „Rätsel"? Niemand hat als Du Bois selbst die von ihm behauptete „Unbegreiflichkeit zustande gebracht."[5])

„Mit großer, mit erfreulicher und wohltuender Überlegenheit hat Richard Avenarius die Philosophie vom überhimmlischen, transszendenten Ort zu uns wieder heruntergeholt. Er hat an Stelle von Subjekt und Objekt unsere konkrete Umgebung und das konkrete menschliche Individuum gesetzt und diese Wurzel den Händen philosophischer Barbarei für immer entrissen."[6])

Aber R. Willy nimmt selbst kein Verständnis für diese Auffassungen und Auslassungen in Anspruch „ohne jene Anpassungsfähigkeit des Lesers an den Verfasser, wie sie sich tatsächlich nur zwischen gleichgestimmten und gleichgesinnten Individuen einzustellen pflegt."[7])

Gehört dazu mindestens mit die Abkehr von aller Metaphysik, die „prinzipiell und rein empirische Weltanschauung",[8]) so lautet

[1]) „Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie." XX, 55. — [2]) XX, 62. — [3]) XX, 69. — [4]) XX, 73. — [5]) 82. — [6]) 217. — [7]) 56. — [8]) 65.

auch die Nutzanwendung der „kritischen und polemischen" Bemühung[1]), „daß alle besondere, entweder theoretisch-wissenschaftliche oder ethisch-praktische und ästhetische Betätigung und Arbeit nur etwas Erfreuliches und Ersprießliches leistet, wenn sie sich vor der metaphysischen Ansteckung hütet und niemand anders lauscht als unsrer natürlichen Erfahrung."[2])

Also auf ethisch-praktische Betätigung verzichtet auch Willy vom empiriokritischen Standpunkt aus nicht sowohl als verspricht sich eben von ihm aus erfreuliche und ersprießliche Leistungen. Aber eine ethische Betätigung ohne Normen und Motive? Und wenn es eine solche nicht gibt, woher nimmt die lediglich „natürliche Erfahrung" jene wie diese?

B. „Der durch Überlegung erworbene monistische Standpunkt."[3]) Ernst Mach.

„In hohem Maße ermutigend" waren für Avenarius die Schriften von Ernst Mach gewesen.[4]) Schon in dem Vorwort verweist er den philosophischen Leser auf sie und beruft sich selbst wiederholt auf Beobachtungen und Sätze von ihm. Wohl dem rührigsten, gelesensten und einflußreichsten Schriftsteller auf dem in Rede stehenden Gebiete seit mehr als 20 Jahren.

Von der tiefen Überzeugung aus, daß die Gesamtwissenschaft überhaupt und die Physik insbesondere die nächsten großen Aufklärungen über ihre Grundlagen von der Biologie, und zwar von der Analyse der Sinnesempfindungen zu erwarten hat, ist Ernst Mach wiederholt auf dieses Gebiet geführt worden. Seit seiner Emeritierung als Professor der Physik an der Universität Wien mit nur immer noch steigendem Erfolge und schriftstellerisch unverminderter Tätigkeit.

Lediglich mit dem lebhaften Wunsche nach Selbstbelehrung hat er über die konventionellen Fachgrenzen des Physikers hinaus

[1]) 58. — [2]) 299. — Vgl. auch Willy, „Die Krisis in der Physiologie." 1899. Leipzig.

[3]) Ernst Mach, „Die Analyse der Empfindungen . ." 1906. S. 11.

[4]) Avenarius, „Kritik der reinen Erfahrung" I, XIII.

die Arbeit unternommen, die unter dem Titel: „Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen" vom November 1885, wo sie zum erstenmal erschien, bis zum Mai 1906 die fünfte Auflage erlebte.

Er hofft, „selbst wenn er nicht überall das Richtige getroffen haben sollte, daß sie auch für andere nicht ganz ohne Nutzen sein"[1]) werde. Die von ihr ausgegangene reichliche und nachhaltige Anregung ist heute eine literarische Tatsache.

Den erkenntniskritisch-physikalischen und den vorgenannten sinnesphysiologischen „Versuchen" Ernst Machs liegt, wie wir von ihm selber hören, dieselbe Ansicht zugrunde, daß alles Metaphysische als müßig und die Ökonomie der Wissenschaft störend zu eliminieren sei.[2]) Mit nicht minder vollem Bedacht geht er in diesen Fragen auf abweichende Ansichten nicht ausführlich kritisch und polemisch ein, nach seinem eigenen Bekenntnis nicht aus Mißachtung derselben, sondern in der Überzeugung, daß derartige Fragen nicht durch Diskussionen und dialektische Gefechte ausgetragen werden.[2])

So erschwerend dieser Verzicht für den Austrag der Kontroversen im allgemeinen wie für die gegenseitige Verständigung im einzelnen sein mag, so läßt er doch keinen Zweifel darüber, daß der Verfasser diese seine Stellung zur Metaphysik nur als seine „Ansicht" in Anspruch nimmt, nicht als eine wissenschaftlich erweisbare allgemeine verbindliche Forderung.

Nach seinem eignen Bericht erhielt seine „natürliche Neigung" für die hier behandelten Fragen die stärkste Anregung durch Fechners „Elemente der Psychophysik"[3]) vor 25 Jahren, also, da er 1885 so schreibt, bei deren Erscheinen. Über das Wie dieser Anregung spricht er sich an dieser Stelle nicht aus.

Auch Gustav Theodor Fechner, Professor der Physik in Leipzig seit 1834 bis zu seinem Tode am 18. November 1887, lag es an dem Verhältnis von Leib und Seele, woraus er aber unmittelbar auf das von Welt und Gott schloß. Nach der gewöhnlichen Ansicht, so hatte er im „Zend-Avesta"[1]) gelehrt, werden Leib und Seele als „einander ganz fremdartige Wesen"[1]) gedacht. Von da aus entstehe die Schwierigkeit, wie sie dann aufeinander wirken könnten und nach welchem Prinzip. Der Materialismus meine, sie zu lösen, indem er alles für Materie erklärt; der Spiritualismus, indem er alles für Geist ansieht. Fechner sagt: „Es ist im Grunde nur ein Wesen"[2]); aber weder ein nur materielles noch ein nur geistiges, sondern ein Wesen, welches „auf verschiedenen Standpunkten verschieden erscheint": auf dem von außen als Leib, auf dem von innen als Geist.

Es sind auch nicht zwei einander fremde Kausalzusammenhänge, sondern nur einer, „der in der einen Substanz auf zwei Weisen d. h. von zwei Standpunkten her verfolgbar abläuft".[2]) Die materiellen Phänomene, welche gegebenen geistigen, psychischen, unterliegen, lassen sich ebensowohl als Funktionen von diesen, wie diese von jenen betrachten.[3]) Aber um diese Vorgänge zu messen, ist es geeigneter, von den leiblichen auszugehen, als von den weniger bestimmten geistigen. Ein bestimmtes mathematisches Abhängigkeitsverhältnis sei auf diesem Wege zu ermitteln.[2]) Also freilich finde ein Abhängigkeitsverhältnis statt, aber eben ein gegenseitiges. Nicht so, daß die eine Gruppe der Erscheinungen, etwa die der geistigen, überhaupt erst aus der anderen, der der leiblichen, entstände oder umgekehrt die Gruppe der physischen Erscheinungen aus der der psychischen. Sondern die Abhängigkeit sei eine gegenseitig bedingende.

Nicht die eine Gruppe sei die Wirkung der anderen, sondern nur eine einzige Wirkung liege überhaupt vor, die von verschiedenem Standpunkt aus angesehen lediglich verschieden erscheine. Der Geist habe sich sowenig seinen Leib gebildet, wie Gott die Welt. Geist und Leib seien nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache; wie Welt und Gott gleichfalls ein und dasselbe sei. Die Welt sei ebenso unentstanden wie Gott und der Leib ebenso wie der Geist.

---

[1]) „Die Analyse. ." Vorwort zur 1. Auflage. Prag, im November 1885.
[2]) „Die Analyse. ." Vorwort zur 2. Auflage. Wien, im April 1900.
[3]) 1860. Zwei Bände. Leipzig. Unverändert wieder herausgegeben von Wilh. Wundt 1889.

[1]) „Zend-Avesta oder Über die Dinge des Himmels und des Jenseits." „Vom Standpunkte der Naturbetrachtung". Erster Teil: „Über die Dinge des Himmels" 1851. Zweiter desgl. Dritter: „Über die Dinge des Jenseits" 1851. II, 346.
[2]) 347. — [3]) 373.

Leben und Bewußtsein seien nicht erst Produkte der anorganischen Materie, sondern Leben und Bewußtsein seien niemals entstanden, ursprüngliche Tätigkeiten des Universums, verschieden nur für den verschiedenen Standpunkt der Beobachtung. Der geistigen Bewegung gehe also immer eine leibliche parallel. Kenne ich die leibliche, so habe ich in ihr das Maß für die geistige. Damit sei die Möglichkeit eines exakten Messens des geistigen Geschehens gegeben. Diese Möglichkeit zu verwirklichen, ist die Aufgabe der Disziplin, die Fechner Psychophysik nennt.

In den „Elementen der Psychophysik" handelt es sich um das Abhängigkeitsverhältnis der Empfindung von dem äußeren Reize, der sie hervorruft.

Daß die Stärke der Empfindung sich irgendwie nach der Stärke des Reizes richten wird, gilt ganz im allgemeinen als unbestritten. Die Frage ist nur das Wie, und zwar nach „quantitativer Seite". Der „äußere Reiz, der eine Empfindung auslöst", sagt Fechner[1]), tut dies „nicht direkt, sondern dadurch, daß er eine körperliche Tätigkeit, ich nenne sie die psychophysische, in unsrem Nervensystem auslöst, von welcher die psychische Tätigkeit in unmittelbarer Abhängigkeit steht."

So versteht er unter Psychophysik überhaupt eine exakte Lehre von den Beziehungen, vorzugsweise Maßbeziehungen zwischen der geistigen, psychischen und der materiellen, körperlichen, physischen Seite der Existenz. Eine exakte insofern, als sie auf Beobachtung, Experiment und mathematischer Verknüpfung der Tatsachen fußt, kurz die gleiche Methode mit andren als exakt geltenden Lehren einhält."[1])

Die so verstandene Psychophysik ist eine „äußere, sofern sie von den Beziehungen zwischen den psychischen Vorgängen und den äußeren Anregungsmitteln derselben, sogenannten Reizen, handelt; eine innere, sofern sie die Beziehungen der psychischen Erscheinungen zu den inneren, zu den sogenannten psychophysischen, körperlichen Tätigkeiten zum Gegenstande hat, die ihnen unmittelbar unterliegen."[2])

Fechner erhebt nicht den Anspruch, in der „exakten Lehre von den Beziehungen zwischen Leib und Seele, der er den Namen

[1]) „In Sachen der Psychophysik" 1877. S. 1. 2.
[2]) S. 3.

Psychophysik gibt"[1]), „etwas schlechthin Neues zu geben".[2]) Er möchte vielmehr den berühmten Physiologen Ernst Heinrich Weber den „Vater der Psychophysik" nennen und sieht in dem Weberschen Gesetz die erfahrungsmäßige „Hauptunterlage der psychischen Maßlehre"[3]): Der Empfindungsunterschied, Empfindungszuwachs bleibt sich gleich, wenn das Verhältnis der Reize sich gleich bleibt. Ein Zuwachs von 1 zu einem Reize von 100 wird ebenso stark empfunden als ein Zuwachs von 2 zu einem Reize von 200 oder wie ein Zuwachs von 3 zu einem Reize von 300.[4])

Er meint den Titel „Elemente der Psychophysik" nicht im Sinne eines „Elementarbuchs".[5]) Er bleibt sich fortgehend bewußt, daß die Psychophysik sich noch im Elementarzustande befindet.[5]) Er nennt die „Elemente" einen dürftigen „Anfang eines Anfangs".[6]) Er beschränke sich vorzugsweise auf die „Begründung einer psychophysischen Maßlehre".[5]) Aber selbst sie? Unstreitig bleibe, räumt er selbst ein, „etwas Unerklärtes und jedenfalls auf dem Gebiete der Psychophysik selbst, die sich bloß an faktische Gesichtspunkte hält, nicht Erklärliches dabei, wie überhaupt ein physisches Substrat durch seine Bewegungsweise Träger, ja nur äußerer Anreger von Bewußtseinsphänomenen werden kann".[7])

Seine Schrift „In Sachen der Psychophysik" ist gegen die Angriffe gerichtet, durch welche von allen Seiten" die „Elemente der Psychophysik", von einigen Punkten abgesehen, „als abgetan gelten können", wie er sich im Vorwort zu dieser seiner Selbstapologie[8]) ausdrückt. Ohne das Empfindungsmaß selbst auf Grund der funktionellen Abhängigkeit vom Reize im Prinzip ausdrücklich zu beanstanden, beginnen, sagt er, „die Einwürfe mit der Frage, welches Gesetz der Abhängigkeit dabei zugrunde gelegt werden solle, und setzen sich zu der Frage fort, ob die aus Versuchen in der äußeren Psychophysik erschließbare Abhängigkeit der Empfindung vom sogenannten Reize in eine entsprechende Abhängigkeit der Empfindung von der psychophysischen Tätigkeit für die innere Psychophysik übersetzbar sei".[9])

Gleichzeitig mit dieser Verteidigungsschrift Fechners erschien eine „sehr beachtenswerte" Gegenschrift von Prof. Dr. G. C.

[1]) „Elemente der Psychophysik" p. V.
[2]) p. VII. — [3]) p. VIII. — [4]) I, 134. — [5]) p. VI.
[6]) p. IX. — [7]) II, 544. — [8]) „In Sachen der Psychophysik" p. III.
[9]) 211.

Müller in Göttingen, welcher Fechners „Revision der Hauptpunkte der Psychophysik“[1]), eine eingehende Auseinandersetzung mit diesem Hauptgegner, veranlaßt. Darin gibt Fechner zu, „daß es an sich nicht im Prinzip der Psychophysik liegt, eine gesetzliche Abhängigkeit zwischen Seele und Körper weiter zu behaupten, als sich solche erfahrungsmäßig oder schlußweise begründen läßt.“[2])

Physisches und Psychisches.

Die Wissenschaft, davon geht Ernst Mach aus, hat sich auf die übersichtliche Darstellung des Tatsächlichen zu beschränken. Alle durch die Erfahrung nicht kontrollierbaren Annahmen scheiden aus.

Das das Physische und Psychische umfassende Gebiet bildet lediglich für sich den Gegenstand der Verhandlung. „Empfindungen“ sind gemeinsame „Elemente“ aller möglichen physischen und psychischen Erlebnisse, die lediglich in der verschiedenen Art der Verbindung dieser Elemente, in deren Abhängigkeit voneinander bestehen. Nicht ein System der Philosophie, nicht eine Lösung aller Fragen, „eine erkenntnistheoretische Wendung wird versucht, welche das Zusammenwirken weit voneinander abliegender Spezialforschungen bei Lösung wichtiger Einzelprobleme vorbereiten soll.“

„Gibt es keine Wesensverschiedenheit des Physischen und Psychischen, so wird man denselben exakten Zusammenhang, den man in allem Physischen sucht, auch in den Beziehungen des Physischen und Psychischen vermuten. Man erwartet dann zu allen Einzelheiten, welche die physiologische Analyse an den Empfindungen zu entdecken vermag, ebensoviele Einzelheiten des physischen Nervenprozesses aufzufinden.“ „Diese Beziehung“ hat Ernst Mach „darzulegen versucht“.[3])

Die Voraussetzung, von der aus er allein sich die Aufgabe stellt und an ihre Lösung herantritt, ist, daß Physisches und Psychisches nicht wesensverschieden sind. Wer davon ausgeht, setzt die Hauptsache, die entscheidende Grundfrage, als gelöst voraus. Wer dagegen die Beziehung der Empfindungen zu den physischen Vorgängen nachzuweisen vermag, darf er beweiskräftig

[1]) 1882. — [2]) „Revision. .“ S. 3.

[3]) „Die Analyse der Empfindungen. .“ Vorwort zur vierten Auflage.

daraus schließen, daß es keine Wesensverschiedenheit des Physischen und Psychischen gibt? Selbst wenn zu allen Einzelheiten, welche die psychologische, psychophysiologische Analyse an den Empfindungen zu entdecken vermag, ebensoviele Einzelheiten des physischen Nervenprozesses aufzufinden wären? Ein korrelates Verhältnis zwischen physischen und psychischen Erlebnissen, eine gegenseitige Ein- oder Rückwirkung, selbst eine physische Bedingtheit psychischer Äußerungen, Akte, Funktionen würde noch nicht zu dem Schluß berechtigen, daß es keine Wesensverschiedenheit zwischen Physischen und Psychischen gibt.[1]) Dies Verhältnis, diese Koordination oder Korrespondenz, diese Wechselwirkung, diese gegenseitige Abhängigkeit in gewissen Grenzen und bis zu gewissem Grade wäre keineswegs undenkbar ohne Wesensidentität des Psychischen und des Physischen. Und das eben ist der Eindruck, den die Selbstbeobachtung von jeher im menschlichen Bewußtsein ausgelöst hat und noch heute bestätigt: Eine große Abhängigkeit unsres Geistes in seinen Betätigungen von unsrem Körper und seinen Funktionen, aber doch zugleich eine Wesensverschiedenheit beider von Grund aus.

Auch Professor Mach kennt[2]) diesen Eindruck von früher her. Bis ungefähr 1867 war es sein eigener, und es kostete ihm Überwindung, ihn als „Vorurteil“ anzusehen und daran festzuhalten. Der Zug der Zeit kam ihm zu Hilfe. Inzwischen hat eine ganze Anzahl Philosophen, Positivisten, Empiriokritiker, Vertreter der immanenten Philosophie, und auch sehr vereinzelte Naturforscher, ohne voneinander zu wissen, Wege eingeschlagen, welche bei aller individuellen Verschiedenheit fast in einem Punkte konvergieren.

[1]) Ist uns das „Wesen“ von einem von beiden bekannt? Und wie unabgeschlossen ist die Reihe der möglichen Beobachtungen und Erscheinungen! Wenn aktive Aufmerksamkeit, die Erwartung bestimmter Eindrücke, die innere Vorbereitung darauf, die Wirkung der Elektrizität in gefährlicher Hochspannung auf den menschlichen Organismus herabmindern oder bis zu einem gewissen Grade aufheben, annullieren kann (Otto von der Pfordten in „Naturwissenschaftliche Wochenschrift.“ Jena, S. Jellinet): spricht der Fall für Wesensidentität des Psychischen, was hier wirkt, und des Physischen, was durch diese Einwirkung gegen die nachteiligen Folgen des elektrischen Stroms in gewissem Grade immun wird?

[2]) Dr. E. Mach, em. Professor an der Universität Wien, „Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen.“ Mit 36 Abbildungen. Fünfte vermehrte Auflage. 1906. p. X.

Doch nicht erst unsre Tage haben das ermöglicht. Es sind Gedanken, deren leitende Fäden bis in die antike Zeit zurückreichen. Die ihnen zugrunde liegende Weltansicht hat sich wieder und wieder dem sinnenden Menschengeist als Auskunft empfohlen.

Daß seine „Ausgangspunkte von jenen Humes nicht wesentlich verschieden sind", nennt Mach selbst „wohl deutlich"[1]) und rechtfertigt so den von mir eingeschlagenen geistesgeschichtlichen Weg zu ihm hin. Kants „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" in der Bibliothek seines Vaters machte auf den 15jährigen einen gewaltigen unauslöschlichen Eindruck, wie in gleicher Weise keine spätere philosophische Lektüre. Etwa zwei oder drei Jahre später empfand er plötzlich die müßige Rolle, welche das „Ding an sich" spielt.

An einem heiteren Sommertage im Freien erschien ihm einmal die Welt samt seinem Ich als eine zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich stärker zusammenhängend. Obgleich die eigentliche Reflexion sich erst später hinzugesellte, so ist doch dieser Moment für seine ganze Anschauung bestimmend geworden.[2])

Die psychologischen Tatsachen gelten ihm, dem Physiker, als mindestens ebenso wichtige Erkenntnisquellen wie die physikalischen. Darin muß er sich von Auguste Comte „entfernen". Den Vertretern der immanenten Philosophie weiß er sich „recht nahe". Namentlich Schuppes „Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik" bis auf dessen Auffassung des Ich, die er nicht teilt, sagt ihm sehr zu.

Besonders angenehm hat es ihn auch bei diesem „gedankendichten" Buche berührt, daß es „ohne besonderes Wörterbuch lesbar" ist, während er das Durchschauen der Darstellung in der „Kritik der reinen Erfahrung" von Avenarius „noch durch eine fremdartige, ungewöhnliche Terminologie erschwert" findet.[3])

Dagegen legt er den höchsten Wert auf die Übereinstimmung mit Avenarius in der Auffassung des Verhältnisses des Physischen und des Psychischen. Diese ist für ihn der Kernpunkt.[4]) Auch Rudolf Wlassak, von ihm darüber befragt, urteilt: „Die Auffassung des Verhältnisses des „Physischen" zum „Psychischen" ist bei Avenarius und Mach dieselbe. Beide kommen zu dem Resultat, daß

[1]) S. 38. — [2]) 24. — [3]) 39. — [4]) 41.

der Unterschied des Physischen und Psychischen nur in der Verschiedenheit der Abhängigkeitsverhältnisse gegeben ist, die einerseits Objekt der Physik, im weitesten Sinne des Wortes, andrerseits der Psychologie sind."[1]) „Sobald man eingesehen hat, daß die ‚Bewußtseinsinhalte', die neben den Veränderungen des Nervensystems sich abspielenden ‚psychischen Prozesse', nichts anderes sind als die Umgebungsbestandteile, die ich dem Mitmenschen und schließlich auch mir selbst *eingelegt*, introjiziert, habe, kann ich im Nervensystem nichts anderes suchen als physiologische Vorgänge."[2])

Als leitenden Grundsatz für die Untersuchung der Empfindungen stellt Professor Mach das „Prinzip des vollständigen Parallelismus des Psychischen und Physischen"[3]) auf. Dies Prinzip geht über die allgemeine Voraussetzung hinaus, daß jedem Psychischen ein Physisches entspricht. „Letztere allgemeine Annahme, die in vielen Fällen als richtig nachgewiesen ist, wird in allen Fällen als *wahrscheinlich richtig festgehalten* werden *können*, und bildet zudem die notwendige Voraussetzung der exakten Forschung."[4])

Die Basis der „Analyse der Empfindungen" ist diese unbewiesene und unbeweisbare „Annahme". Als nur in vielen, nicht in allen Fällen nachgewiesen erkennt sie der Verfasser selbst an. Als unbeweisbar ergibt sie die Tatsache, daß unter günstigsten Umständen „alle Fälle" doch nicht vor Ablauf aller Erfahrung darauf hin geprüft werden könnten.

Die Untersuchung über „das Verhältnis des Physischen zum Psychischen" geht von dieser „Annahme" aus.

Sie deckt sich *nicht* mit der Auffassung von Gustav Theodor Fechner[5]), der das Physische und Psychische als zwei verschiedene Seiten eines und desselben Realen ansieht.

„Der Geist mit seinem Inhalt von Empfindungen, Gedanken, Gefühlen kann nur sich selbst erscheinen. Der Körper mit seinen

[1]) S. 42. — [2]) 45. — [3]) 50. — [4]) 50.

[5]) „Elemente der Psychophysik" 1860. 2 Bände. 2. Aufl. 1889 — versuchen das Verhältnis der psychischen zu den physischen Erscheinungen auf dem Wege der Erfahrung und mit Hilfe der Mathematik zu erforschen. „In Sachen der Psychophysik" 1877 und „Revision der Hauptpunkte der Psychophysik", 1882 setzen sich mit den gegen seine Auffassung erhobenen Einwendungen auseinander.

Teilen und Bewegungen nur einem gegenüberstehenden Wesen. .“[1]) Fechner sagt „kurz“ dort „innerlich“, hier „äußerlich“ und motiviert: „Denn ich kann zwar mein eigenes Bein sehen, aber doch nicht mittelst des Beins selbst sehen, sondern es bedarf zu dessen Erscheinung meines oder eines andren Auges gegenüber, indes meine Empfindungen und Gedanken, unzugänglich jedem fremden Wesen, nur partielle Selbsterscheinungen meines eignen Geistes sind. Und so ist überhaupt alles Geistige, Seelische, Psychische im weiteren Sinne Sache einer inneren, alles Körperliche, Materielle, Physische ebenso im weiteren Sinne, Sache einer äußeren Erscheinung oder Wahrnehmung.“ Das ist nicht eine „Hypothese“, sondern nur das „Merkmal“, wonach „der allgemeine wie wissenschaftliche Sprach- und Begriffsgebrauch beide Hauptgebiete der Existenz unterscheidet, und anders als es hienach in Psychologie einerseits, Physik und Physiologie andrerseits geschieht, werden auch beide Gebiete von der Psychophysik nicht unterschieden.“[1])

Die Hypothese beginnt erst, wenn man beide tatsächliche und tatsächlich verschiedene Erscheinungsgebiete sei es monistisch als Sache desselben Wesens oder dualistisch verschiedener Wesen erklärt.[2])

Mach nimmt nun für seine Auffassung „keinerlei metaphysischen Untergrund“[3]) an.

Sie entspreche „nur dem verallgemeinerten Ausdruck von Erfahrungen“. Darin weiß er sich von Fechner „verschieden“.[3])

Fechner, der Sohn eines Pfarrhauses der Niederlausitz, in dem schon sein Großvater des Amtes gewaltet hatte, behält es in allen seinen philosophisch-religiösen Schriften im Auge, „den immer wachsenden Zwiespalt zwischen religiösen und naturwissenschaftlichen Interessen durch widerspruchslose Befriedigung beider in einer einheitlichen Grundansicht zu schlichten.“[4]) So beruft er sich den Angriffen Prof. C. Gutberlets,[5]) der ihm unter anderem vorgeworfen hatte, sein Standpunkt unterscheide sich im Grunde nur „in Worten“ vom materialistischen, gegenüber darauf, daß er, um

[1]) „Revision der Hauptpunkte der Psychophysik“. 1882. S. 1.

[2]) S. 1. Anm. 1.

[3]) „Die Analyse der Empfindungen. . .“ 50.

[4]) „Revision. .“ 316.

[5]) In der Zeitschrift „Natur und Offenbarung“ Jahrgang 1879 Heft XI u. XII und Jahrg. 1880 II. III. V. VIII. X. XII: „Die Psycho physik“.

doch nicht grundlos zu glauben, sich selbst die Gründe des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit klar zu entwicklen gesucht habe.[1]) Dadurch finde er sich zu den wesentlichsten Heilswahrheiten des Christentums zurückgeführt, über die orthodoxe Gestaltung desselben aber freilich nicht hinausgeführt.[2])

Seinen „fundamentalen Standpunkt“ in allgemeinsten, höchsten und letzten Dingen bezeichnet Fechner[3]) selbst als einen „monistisch-idealistischen“ viel mehr als einen materialistischen.

Aber er erklärt gleich im Eingange der Revision im ersten Abschnitt der ersten Abteilung „Über die Tragweite der Psychophysik“: „Nun sucht man philosophischerseits zur Grundunterscheidung auch nach einer Grundbeziehung beider Gebiete, ohne freilich bisher zur Übereinstimmung darüber gelangt zu sein. Die Psychophysik aber läßt sich darauf überhaupt nicht ein, indem sie vielmehr bloß die gesetzlichen Beziehungen oder Abhängigkeitsverhältnisse zwischen beiden Erscheinungsgebieten als tatsächlich gegebenen ins Auge faßt, und daß solche überhaupt dazwischen bestehen, ist selbst Tatsache.“[4]) Nur fragt es sich, inwiefern und inwieweit?

Eine Lichtempfindung zwar knüpft sich gesetzlich an gewisse Veränderungen im Nervensystem an, und wo diese in einem lebendigen Geschöpf da sind, ist auch die Lichtempfindung da und umgekehrt. Aber das „höhere Geistige“?

Daß der Geist selbst in seinen höchsten Funktionen überhaupt noch eines Gehirns zur Einpflanzung in das irdische Dasein bedarf und sich zu seinen Äußerungen gewisse Apparate und Funktionen des Gehirns dienstbar macht, beweist noch nicht, daß er in allen Bestimmungen und Tätigkeiten an gesetzlich zugehörige gebunden ist. Und aus den unzähligen Erfahrungen, daß die höchsten geistigen Funktionen durch Verletzungen, Krankheiten, Abnormitäten des Gehirns geschädigt werden können, folgt immer nur, daß der Geist damit Hindernisse und Störungen seiner diesseitigen Tätigkeit überhaupt erfahren kann, aber nicht, daß mit allen speziellen Bestimmungen seiner Tätigkeit ebenso spezielle der Gehirntätigkeit

[1]) In seiner Schrift: „Die drei Motive und Gründe des Glaubens.“ 1863.

[2]) Vgl. seine Schrift: „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“. 1879. Abschnitt VI u. VII.

[3]) „Revision . .“ 315.

[4]) „Revision . .“ S. 2.

gesetzlich mitgehen, und daß es dieses Mitgehens zum Zustandekommen derselben bedarf.[1])

Nicht einmal innerhalb des sinnlichen Gebietes ist der Parallelismus durchweg nachweisbar. Tonempfindungen und ihre Beziehungen zueinander, Stärke, Höhe, Klang, Obertöne, Melodie, Harmonie denken wir durch Schwingungen, die größte Abweichung aus der Mittellage, Periode, Zusammensetzung, genug durch Schwingungsverhältnisse hinreichend repräsentiert.

Aber Tonempfindungen und Farbenempfindungen: wie ganz heterogen! Und doch sollen sich auch diese an Schwingungen knüpfen! Wir haben keinen Aufschluß über das Wie.[2])

„Wenn also der Psychophysiker zu jeder Veränderung der Seele eine gesetzlich zugehörige im Körper postuliert, alles Geistige psychophysisch repräsentiert finden will, hiermit der Psychophysik eine unbeschränkte Tragweite zuspricht, so fehlt ihm die faktische und begriffliche Berechtigung dazu.“ [1])

Dem Einwand aber, „daß eine Durchführung der psychophysischen Repräsentation durch das ganze geistige Gebiet, ohne ein höheres Gebiet davon auszunehmen, zum Materialismus mit allen seinen Konsequenzen führe, ja daß man im Grunde dessen ganze Sache darin wiederfinde“[3]), gegenüber betont Fechner seinen monistischen Idealismus. Zur materialistischen Seite, welche unbestritten in dieser Durchführung liege, sei die Gegenseite in Betracht zu ziehen, daß die ganze materielle Welt die durchgehende Repräsentation eines allgemeinen geistigen Wesens sei. Darin, daß man beide Gesichtspunkte nicht zu vereinigen weiß, sieht Fechner den Grund des Zwiespalts zwischen Religion und Naturwissenschaft. So wenig man zu allem Psychischen ein physisches Äquivalent gelten lassen wolle, so wenig zu allem Physischen ein psychisches Äquivalent. Nur eine ausnahmsweise psychophysische Zusammengehörigkeit von beiden lasse man zu im Nervensystem der Menschen und Tiere, sehe hierin den einzigen Knoten, der beide übrigens auseinandergehende Gebiete verknüpfe, und die abstrakte Gottesidee schwebe über einer geistesleeren Welt. Damit werde die ganze Welt über Tiere und Menschen hinaus blind und taub. Das Licht leuchte nicht draußen. Der Ton töne nicht draußen. Und so hat Fechner diese Ansicht die „Nachtansicht“

[1]) S. 3. — [2]) S. 11. — [3]) S. 13

genannt, obwohl es auch noch andre Gründe gebe, die herrschende Weltansicht so zu nennen.[1]) Er sieht in der ganzen Welt ein einheitliches psychophysisches System, welches „das des Menschen nur teilhaft“ einschließe. Nach seinem Urteil führen Analogie-, Kausal- und teleologische Schlüsse von der Tatsache unsrer eignen Beseelung aus zur Verallgemeinerung derselben darüber hinaus.

Die Bewegungen über unser Nervensystem hinaus seien für einen allgemeineren Geist ebenso psychophysische, wie die Bewegungen in unsrem Nervensystem für den unsren[2]), und wenn am Elementaren nicht psychische Tragkraft hinge, könnte solche durch keine Verwicklung der Bewegungen in den Organismen erst hervorgehen. Aber es fruchte alles nichts. Man spekuliere darüber hinweg und sei im Fortschritt durch Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer, Hartmann endlich so weit gekommen zu fragen: Wollen wir nicht lieber wieder mit Kant anfangen?[3])

Immerhin erkennt auch Fechner von seinem Schluß an, daß eine logische Gewißheit in diesen Dingen unmöglich sei, nur das Wahrscheinlichste lasse sich erreichen und führe damit zugleich zur einheitlichen Befriedigung unsrer religiösen Glaubensforderungen.[4]) Die Anwendung ihrer allgemeinen Gesetze auf das Weltganze habe die Psychophysik einer Naturphilosophie zu überlassen, welche sich selbst für nichts anderes als für eine Fortsetzung und Erweiterung der Psychophysik im engeren Sinn, der menschlichen, gebe.[5])

Aber was wird aus der göttlichen und der menschlichen Freiheit, wenn alle geistigen Tätigkeiten bis in ihr höchstes Gebiet hinein an materielle Tätigkeiten gebunden sind, da sie damit auch an die notwendige kausale Auseinanderfolge derselben gebunden werden?

Mit dem Determinismus könne recht wohl Religion und Moral bestehen, meint Fechner.[6])

[1]) S. 14.

[2]) „Elemente der Psychophysik“ II. Abschn. S. 46. Ausg. von 1860. Unverändert wieder herausgegeben von Wilh. Wundt 1889.

[3]) „Revision . .“ S. 15.

[4]) „Die drei Motive und Gründe des Glaubens“ 1863 und „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“. 1879.

[5]) „Revision . .“ S. 15.

[6]) „Die Tagesansicht . .“ Abschn. 16.

Aber auch „eine indeterministische Freiheitsansicht“ lasse sich psychophysisch repräsentiert denken. Der Bruch des Gesetzes kausaler Auseinanderfolge durch Freiheit werde in beiden Gebieten einander zugehörig gedacht. Das tue ohnehin schon, wer annimmt, daß freie Eingriffe des Geistes den übrigens gesetzlichen Ablauf des Physischen abändern. Nur, wird man einwenden dürfen, daß dieser Fall bei der monistisch-psychophysischen Weltauffassung überaus erschwert, wenn nicht ganz unmöglich erscheint. Daran ändert es nichts, daß „Kausalzusammenhang und Bruch des Kausalzusammenhanges eben immer in beiden Gebieten zusammentreffen.“ [1]) Denn der monistische Gedanke, der so verstandene Zusammenhang des Ganzen, erscheint damit schwer vereinbar.

Und wie unvergleichbare Phänomene sind etwa einfache Empfindungen und zusammengesetzte Bewegungen, wie Schwingungen, die in Wechselbeziehung, in Wechselbedingtheit stehen sollen! Fechner antwortet: Um die Erklärung hat sich die Psychophysik nicht zu kümmern. Nur um die Tatsache, die sich nicht abweisen läßt und für jede philosophische Ansicht ihre Schwierigkeit haben mag. Es ist die Grundverschiedenheit des inneren und äußeren Standpunkts der Auffassung desselben Wesens, was die Verschiedenheit der geistigen und materiellen Welt bedingt.[2]) Hiernach „kann das, was sich selbst innerlich einfach erscheint, durch die Mannigfaltigkeit der Beziehungen, die es nach außen entwickelt, für die äußere Erscheinung als zusammengesetzt auftreten.“[3]) „Kann“. Aber wie, bleibt unaufgehellt. Das Dunkel lichtet sich auch dadurch noch nicht, daß Fechner diesen Tatbestand das synechologische Prinzip nennt: „Das psychisch Einheitliche und Einfache knüpft sich an ein physisch Mannigfaltiges, die einfache Tonempfindung an die aus so vielen Momenten zusammengesetzte Schwingung an. Umgekehrt zieht sich das physisch Mannigfaltige psychisch ins Einheitliche, Einfache oder doch Einfachere zusammen.“ [4])

Das „Prinzip“ spricht nichts weiter aus, als was wir konstatieren: die Empfindung und die Schwingungen. Ich möchte

[1]) „Revision . .“ S. 16.

[2]) Vgl. „Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits“ 1851. 3 Bände. II, 312 ff. und „Über die Seelenfrage“ 1861. S. 197 ff. — [3]) „Revision . .“ S. 17.

[4]) „Die Elemente . .“ II, 526 ff. „Tagesansicht . .“ 246 ff.

meinen, daß diese einwandfreie Konstatierung ein sehr bestimmtes Zeugnis für die Grundverschiedenheit der beiden Gebiete ist, um die es sich handelt.

Die Empfindung gehört einer ganz andren Daseinsart an als die Schwingungen. Die Empfindung ist unsichtbar, nur innerlich wahrnehmbar, ein geistiger Vorgang. Die Schwingungen der Luftteilchen bei der Fortpflanzung des Schalles, der Ätherteilchen bei der Fortpflanzung des Lichtes sind räumliche Vorgänge. Wird eine Stimmgabel angeschlagen, so nimmt sie, indem sich ihre Zinken nach innen biegen, eine bestimmte Gestalt an, kehrt aus dieser wieder in die Gleichgewichtslage zurück und über sie hinaus, biegt nun ihre Zinken nach auswärts, kehrt wieder zurück usw. Jede Zinke schwingt zwischen zwei äußersten Lagen, wie ein Pendel nach denselben Gesetzen hin und her. Das sind sinnlich wahrnehmbare, wer weiß wie oft graphisch dargestellte Vorgänge. Die schwingende Zinke überträgt ihre Bewegung auf die ihr zunächst liegenden Luftteilchen. Sie geraten in dieselbe Schwingung, wirken ihrerseits weiter auf die ihnen benachbarten, diese wieder auf die dann folgenden Luftteilchen, und nach und nach teilt sich die schwingende Bewegung einer ganzen Reihe von Luftteilchen mit. Von der Gleichgewichts- bezw. der Ruhelage zuerst nach einwärts, dann nach auswärts und wieder zurück. Zwölf so in Bewegung gesetzte gleich weit abstehende Luftschichten in dem Augenblick betrachtet, wo die Stimmgabelzinke die erste Schwingung ganz vollendet hat, also einwärts, auswärts und wieder zurück, im Begriff, die zweite zu beginnen, zeigen, daß die entfernteste Luftschicht 12 eben in dem Stadium ist, ihre erste Schwingung zu beginnen. Die Stimmgabel ist ihr also um eine ganze Schwingung voraus. Dagegen der Luftschicht 1, der der Stimmzinke nächstliegenden Luftschicht nur um $^1/_{12}$ einer ganzen Schwingung; der dann folgenden Luftschicht 2 nur um $^2/_{12}$ usw. Dabei stellt sich weiter heraus, daß die Luftschichten 4 bis 9 näher zusammengerückt sind, als sie im Ruhezustand waren, 1 bis 3 und 10 bis 12 dagegen weiter voneinander abstehen als in der Ruhelage. In ihnen ist also die Luft verdünnter je nach dem Grade ihrer Entfernung von der Dichtigkeitsgruppe 4 bis 9. Am dichtesten ist die Luftschicht 6, die eben in ihre Gleichgewichtslage von ihrer Bewegung nach einwärts zurückkehrt, um sie nach auswärts zu überschreiten. Am dünnsten sind die Luftschichten 1 und 12.

Während also jedes Luftteilchen, ohne sich selbst weit von seiner Ruhelage zu entfernen, in engen Raumgrenzen hin und her schwingt, pflanzt sich die Bewegung verdünnend und verdichtend durch die Reihe der Luftschichten fort. Die Luftteilchen bleiben sozusagen je ihren Territorien treu. Sie wandern nicht aus. Sie schwingen nur innerhalb derselben einwärts, auswärts und wieder zurück. Aber die Bewegung pflanzen sie fort. Von einem schwingenden Punkte aus pflanzt sich der Schall durch gleichmäßig beschaffene Luft in konzentrischen Kugelschalen fort. Diese wechseln im Zustande der Verdünnung und Verdichtung ab. Die Reihe der Luftteilchen 1—12 bildet einen Schallstrahl. So heißt der Radius einer solchen kugelförmigen Welle. Innerhalb derselben wächst die in Bewegung gesetzte Luftmasse im quadratischen Verhältnis ihres Radius. Die Stärke des Schalls nimmt demgemäß, wenn man die Ausbreitung der Schallstrahlen nicht künstlich, etwa durch eine zylindrische Leitung, begrenzt, mit der Entfernung ab, und zwar im umgekehrten Verhältnis derselben, je weiter um so mehr. Im leeren Raum pflanzt sich der Schall nicht fort. Die unter die entleerte Glocke der Luftpumpe gestellte schlagende Uhr wird nicht gehört. Schon auf hohen Bergen vermindert die dünnere Luft die Tragweite der Stimme.

Ohne materielle Mittel, Medien, setzt sich der Schall nicht fort. Luft, flüssige oder auch feste Körper sind dazu unbedingt erforderlich. Der Taucher im Wasser hört, was an dem nahen Ufer gesprochen wird. Fische vernehmen den Ton, der sie zur Fütterung ruft. In Flüssigkeiten und festen Körpern pflanzt sich der Schall mit noch viel größerer Geschwindigkeit fort als in der Luft, in der er etwa 330 m in der Sekunde bei 0° durchläuft, bei höherer Temperatur mehr, bei 16° 340 m. Kanonendonner, der Hufschlag von Pferden, das Rollen eines Wagens wird in viel größerer Entfernung gehört, wenn man das Ohr auf die Erde legt, als durch die Luft.

Stoßen die Schallstrahlen, die sich durch die Luft in gerader Richtung fortbewegen, auf dichtere Gegenstände, so wird ihre Richtung mehr oder weniger alteriert. Ein festes Hindernis, eine Mauer, eine Felswand, ein Waldrand kann sie geradezu zurückwerfen, wie der Spiegel das Licht. In der erforderlichen Entfernung von dem Hindernis hört man seinen eigenen Ausruf als Echo wieder.

Danach ist evident, daß die Schallwellen, die vom Trommelfell in das innere Ohr gelangen, von der Flüssigkeit im Vorhof auf die Hörsteinchen, Kristalle aus Kalksalzen, und von diesen auf die Hörhaare übertragen werden, welche in eine gallertige, mit diesen Otolithen untermengte Masse eingebettet sind, der räumlich und zeitlich bedingten Daseinssphäre angehören. Räumlich und zeitlich kontrollierbare, in ihren materiellen Bedingungen und ihrem an sie gebundenen Verlauf meßbare Vorgänge, Prozesse und Erscheinungen, die bis zur Zuleitung der Schallwellen durch das äußere und mittlere Ohr und ihrer Übertragung auf die den Schall perzipierenden Nervenendigungen durch das innere Ohr materiell bedingt bleiben.

Noch in dem Gehörgang dient die in ihm enthaltene Luft als Leiter des Schalls. Der Bau des ganzen komplizierten Gehör-Apparates entspricht dieser materiellen Bedingtheit. Daß die Endfasern der Gehörnerven durch Mitschwingen der Saiten und Stege erregt werden, wie Helmholtz eine zeitlang vermutete, hat er später selbst aufgegeben. Aber nur um eine andre Theorie der Tonempfindungen aufzustellen, welche wiederum darauf hinauskommt, daß durch Übertragung der Schwingung [1]) Erregungen der betreffenden Fasern des Gehörnervs entstehen, die zum Gehirn geleitet eine dem Ton entsprechende Empfindung veranlassen.

Veranlassen. Die Schwingungen haben nicht die Empfindung des Tones, das uns Bewußtwerden desselben erzeugt, sondern nur ermöglicht, ausgelöst, entbunden oder doch den unentbehrlichen Anstoß dazu gegeben. Diese physischen Vorgänge können ihrer Natur nach nur eine Veränderung in der Daseinssphäre bewirken, der sie selbst angehören, in dem physischen Zustande, den sie an dem be-

[1]) Das fürs Hören wichtigste membranöse Gebilde ist die Schnecke. Das knöcherne Rohr derselben mit etwa $2\frac{1}{2}$ Schraubenwindungen wird durch eine teils häutige teils knöcherne Scheidewand in die Vorhofstreppe und Paukentreppe gesondert. „Vorhofstreppe" (scala vestibuli), weil sie im Vorhof ihren Eingang hat. „Paukentrepoe" (scala tympani), weil sie an dem runden Fenster der Paukenhöhle anfängt. Beide stehen durch ein Loch in der Spitze mit der Schnecke in Verbindung, so daß die Flüssigkeit in ihnen einheitlich ist. Die radialen Fasern der häutigen Scheidewand (lamina spiralis membranacea) werden vom Labyrinthwasser in Mitschwingung versetzt. Dadurch werden die unmittelbar daraufliegenden Teile, die als Cortische Bogen bezeichneten Gebilde, daneben die reihenweise geordneten inneren und äußeren so zu nennenden Haarzellen mit borstenähnlichen Wimpern (Hörhaaren), und mit ihnen die Nervenenden des Hörnervs erregt.

treffenden Punkte bei ihrem Eintritt in den Organismus vorfinden, antreffen; eine Veränderung, ohne die es nicht in uns zur Empfindung, zum Bewußtsein kommt. Die bewußte Empfindung bleibt auch in gewissem Grade abhängig von der Gesundheit des Zentralorgans und des übrigen Organismus überhaupt. Aber darum hört sie doch nicht auf, ein ἄλλο γένος der Körperwelt gegenüber zu sein und sich aus den Schwingungen weder herleiten noch mit ihnen vergleichen zu lassen. Es ist ebensowenig zu begreifen, wie die Materie denken könne, als wie das eine Weltganze sich nur nach dem verschiedenen Standpunkte einerseits psychisch andrerseits physisch darstelle.

* * *

Mach unterscheidet nicht, wie Fechner, „zwei verschiedene Seiten eines unbekannten Dritten, sondern die in der Erfahrung vorgefundenen Elemente, deren Verbindung wir untersuchen, sind immer dieselben, nur von einerlei Art und treten nur je nach der Art ihres Zusammenhangs bald als physische, bald als psychische Elemente auf.“ [1]) Auch darin differiert er von Fechner, daß seine Auffassung nicht einen metaphysischen Untergrund hat.

Aber übrigens stehen sie sich sehr nahe. Fechners „Funktionsprinzip“ [2]) lautet: „Zwar können wir in keiner Weise aus der Natur der geistigen Bewegungen auf die Natur der unterliegenden körperlichen Bewegungen schließen, d. h. schließen, welches Substrat und welche Form diesen Bewegungen zukomme, wohl aber schließen, daß dem psychischen Zusammenhange ein psychophysischer Zusammenhang, der psychischen Aus- und Aufeinanderfolge eine psychophysische, der psychischen Stärke und Schwäche eine psychophysische entspreche, soweit das Psychische seine Unterlage im Physischen hat.“

„Psychophysisch aber heißt uns hierbei wie immer das Physische als Unterlage des Psychischen“, erläutert er selbst und erklärt: „Wie es scheint, unabhängig von mir, hat Mach [3]) wesentlich dasselbe Prinzip aufgestellt.“ [4])

[1]) „Die Analyse der Empfindungen . .“ 51.

[2]) „Elemente . .“ II, 370.

[3]) In seiner Abhandlung: „Über die Wirkungen des Lichtreizes . .“ Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften. Band II.

[4]) „Revision . .“ S. 4.

Fechner wählt ein Beispiel zur Begründung und Veranschaulichung seines Prinzips. Die Empfindungen der Melodie und Harmonie sind zugestanden höhere geistige Phänomene, als die sinnlichen Tonempfindungen, zwischen denen sie bestehen. Die sinnlichen Tonempfindungen nun hängen von Schwingungen ab, die sich aus der Außenwelt in unsren Gehörapparat und von da weiter ins Innere hinein, „aller Wahrscheinlichkeit nach auch in Form von Schwingungen“, fortpflanzen. „In diesen inneren Schwingungen haben wir die psychophysischen Repräsentanten der Tonempfindungen, sofern sich letztere gesetzlich an erstere knüpfen und mit ersteren ändern.“ [1])

Schon das ist meines Erachtens die Frage. Nicht nur daß unsre Tonempfindung schlechterdings keinen Hinweis auf die Schwingungen, keine Erinnerung an sie, keine Ahnung davon, daß sie ihr vorangegangen sind, einschließt, soweit meine Selbstbeobachtung reicht, sondern der gesetzliche Zusammenhang bleibt auch dann in seinem Recht und in seiner Kraft, wenn die „inneren Schwingungen“ lediglich als Vehikel fungieren, den körperlichen Erregungszustand zuwege zu bringen, welcher die Empfindung in dem geistleiblichen Organismus ermöglicht.

Die Schwingungen sind der Empfindung so sachfremd, wie die Empfindung den Schwingungen. Sie erwachsen in durchaus heterogenen Bereichen, in je einer toto genere anderen Welt. Ihre Lebensbedingungen und -äußerungen erfordern je eine ganz verschiedene Sphäre. Die Schwingungen: Raum und Zeit, Licht und Luft, Stoff und mechanische Kraft. Die Empfindung: geistiges Leben und geistige Kraft, geistiges Erfassen und geistiges Bewegen ohne Ortsveränderung, eine Welt, in der das Meter nicht mißt, das Seziermesser versagt und die Lupe keine Aufklärung bringt, und die doch ihre Realität nicht minder so inne werden läßt wie bewährt, als die Welt, die um uns und mit uns schwingt.

Damit wird es nicht minder fraglich, daß „die Empfindungen der Melodie und Harmonie sich an dieselben Verhältnisse zwischen den inneren Schwingungen knüpfen, welche zwischen den äußeren, von denen sie abhängen, bestehen, und in diesen Verhältnissen ihre psychophysische Repräsentation oder ihren Träger finden, sofern ihr

[1]) S. 5.

Bestand daran geknüpft ist und sie sich nach den Änderungen derselben gesetzlich ändern".[1])

Die „psychophysische Repräsentation" sowie „das allgemeinere psychophysische System, was unsrem Geiste überhaupt untergebaut ist"[1]), hat den Wert einer petitio principii, wofür uns aller Anhalt nicht nur fehlt, sondern wogegen die Selbstbeobachtung direkt spricht.

Man hat Mach gefragt, ob denn der Parallelismus des Psychischen und Physischen überhaupt noch einen Sinn habe, nicht eine bloße Tautologie sei, wenn man das Psychische und das Physische überhaupt nicht als wesentlich verschieden ansieht.[2]) Er antwortet: Ein grünes Blatt gesehen, was durch gewisse Gehirnprozesse bedingt ist, ist etwas Psychisches; der Gehirnprozeß selbst in dem Zusammenhange seiner Elemente ist etwas Physisches.[2])

Ich bitte: Existiert der Hirnprozeß für mich, ohne daß ich ihn konstatiert, ermittelt, gesehen, irgendwie perzipiert habe, und wird er nicht durch diese Beobachtung auch immer ein Psychisches? Unterscheidet man aber so, gibt's dann überhaupt für uns ein Physisches?

Ehe es in unsre Empfindung, unser Bewußtsein fällt, wissen wir nicht von ihm; und sobald wir von ihm wissen, ist es nach dieser Terminologie ein Psychisches.

„Eine Farbe ist ein physikalisches Objekt, wenn wir z. B. auf ihre Abhängigkeit von der beleuchtenden Lichtquelle, von andren Farben, Wärmen, Räumen usw. achten." [3])

„Achten wir aber auf ihre Abhängigkeit von der Netzhaut, so ist sie ein psychologisches Objekt, eine Empfindung." [3])

„Nicht der Stoff, sondern die Untersuchungsrichtung ist in beiden Fällen verschieden." [3])

Aber auch als „physikalisches Objekt" läßt sich eine Farbe weder beachten und betrachten, unabhängig von der Netzhaut, noch selbst ohne diese „ihre Abhängigkeit von der Netzhaut" mit zu beachten, in Anschlag zu bringen und mit zu berücksichtigen. Sogar die Unterscheidung des „Stoffes" von der „Untersuchungsrichtung" stößt auf das Bedenken, daß es einen Stoff für so organisierte

[1]) „Revision ." S. 5.
[2]) „Die Analyse . ." 51. — [3]) S. 14.

Wesen wie wir nicht gibt ohne irgend eine „Untersuchungsrichtung", selbst in dem Falle nicht, in dem wir uns ihrer kaum oder gar nicht bewußt werden. Der in unsren Wahrnehmungsbereich, in unsre Empfindung, in unser Bewußtsein fallende Stoff nimmt sofort in irgend einer Richtung unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Tatsächlich gibt es ihn für uns nicht anders wie als ein in diesem Sinne Psychisches. Es gibt für uns überhaupt nichts in der sichtbaren Welt anders. Ja diese sichtbare Welt selbst nur so.

Diese einfache Erwägung erschwert, möchte man schließen, nicht nur die so gemeinte Unterscheidung, sondern hebt sie direkt auf. „Die große Kluft", sagt Mach,[1]) „zwischen physikalischer und psychologischer Forschung besteht nur für die gewohnte stereotype Betrachtungsweise." Für die von ihm vertretene Betrachtung „besteht kein wesentlicher Unterschied." [1])

Wer den Verlauf eines physikalischen Prozesses durch einen sensiblen Nerv zum Zentralorgan verfolgt, von da seine verschiedenen Wege zu den Muskeln aufsucht, deren Kontraktion neue physikalische Veränderungen in der Umgebung bedingt, arbeitet mit den Mitteln seiner Beobachtung. Was er untersucht, ist nicht „ein rein physikalisches Objekt"[2]), sondern, auch wenn er hierbei sich den Zwang auferlegen kann, „an keine Empfindung des beobachteten Menschen oder Tieres zu denken"[2]), durchaus ein Objekt seiner Beobachtung, ein Psychisches.

„Der Physiker operiert immer mit Empfindungen".[3]) Er ergänzt auch Komplexe von Empfindungen in Gedanken nach der Analogie durch augenblicklich nicht beobachtete Elemente oder solche, welche überhaupt nicht beobachtet werden können, wie wenn er sich den Mond als greifbare, schwere, träge Masse vorstellt, bei aller seiner Arbeit.

Das Grün eines vor mir liegenden Blattes ist verbunden mit einer gewissen optischen Raumempfindung, einer gewissen Tastempfindung und mit der Lichtempfindung der Sonne oder der Lampe. Tritt das Gelb der Natriumflamme an die Stelle des Sonnenlichtes, so wird aus dem grünen Blatt ein braunes. Wird das Chlorophyll, das Blattgrün, der Farbstoff, welcher die grüne Färbung der Pflanzen bedingt und an das Protoplasma der

[1]) S. 14. — [2]) S. 34. — [3]) S. 35.

Pflanzenzelle gebunden erscheint, durch Alkohol oder Äther, in dem es sich mit grüner Farbe löst, während das Protoplasma unverändert zurückbleibt, ausgezogen, entfernt: so wird aus dem grünen Blatt ein weißes.

Diese „physikalischen" Veränderungen sind als von uns beobachtete, als in Abhängigkeit von unsrer Netzhaut, von unsrem Wahrnehmungs-, unsrem Perzeptionsvermögen, „psychische" Vorgänge.

Nicht nur dann, wenn ich „den Prozeß in meinem Auge untersuche"[1]), meine Untersuchung darauf richte, sondern ob ich darauf achte oder nicht, ob ich mir dessen bewußt werde oder nicht. Auch die als physikalische auf Grund der Beobachtungs*richtung* in Anspruch genommene Veränderung ist eine „psychische". „Das Grün an sich aber", sagt Mach,[1]) „wird in seiner Natur nicht verändert, ob wir unsre Aufmerksamkeit auf die eine oder auf die andre Form der Abhängigkeit", auf die von der Umgebung oder auf die von der Netzhaut, „richten". Aber „das Grün an sich", erwidere ich, existiert für uns gar nicht, wir erreichen es nie, wenn mit seiner Unterscheidung Ernst gemacht wird. Über das „Psychische" kommen wir dann überhaupt nicht hinaus. Und selbst Machs[1]) Satz: „Ich setze daher keinen Gegensatz von Psychischem und Physischem, sondern einfache Identität in bezug auf diese Elemente" erscheint in der Konsequenz seiner Unterscheidung durchaus anfechtbar. Denn das Physische steht ihm überhaupt nicht zur Verfügung. Was er mit allen Mitteln erspäht, ist immer nur ein Psychisches. Er könnte von da aus nicht schließen: „In der sinnlichen Sphäre meines Bewußtseins ist jedes Objekt zugleich physisch und psychisch"[1]), sondern nur: ist jedes Objekt psychisch. Aber diese Kritik geht von einer Denk- und Sprechweise aus, von dem Sinn, den der herkömmliche Sprachgebrauch mit dem Begriffspaar „Physisch" und „Psychisch" verbindet, den eben Mach gar nicht anerkennt, den er — aufgibt. Von seiner Denkweise aus liegt in keinem der angefochtenen Fälle eine Inkonsequenz vor.

„Das monströse, unerkennbare „Ding an sich", welches hinter den Erscheinungen steht, ist der unverkennbare Zwillingsbruder

[1]) S. 36.

des vulgären Dinges, welcher den Rest seiner Bedeutung verloren hat." [1])

„Der Gegensatz zwischen *Ich* und *Welt*, *Empfindung* oder Erscheinung — und *Ding* fällt" nach Machs Denkweise ganz „weg".[2]) Nach ihm handelt es sich lediglich um den Zusammenhang der Elemente. Die Komplexe von Farben, Tönen, Düften, welche man gewöhnlich Körper nennt, bezeichnet er mit A B C. . . Den Komplex, der unser Leib heißt, und der ein durch Besonderheiten ausgezeichneter Teil der ersteren ist, nennt er K L M. . . Den Komplex von Willen, Erinnerungsbildern . . . α, β, γ. . .

Genau genommen zeigt sich, daß A B C . . . immer durch K L M . . . mitbestimmt ist.

Ein Würfel wird, wenn er nahe ist, groß, in der Ferne klein, mit dem rechten Auge anders als mit dem linken, gelegentlich doppelt, bei geschlossenen Augen gar nicht gesehen. Die Eigenschaften eines und desselben Körpers erscheinen also durch den Leib verändert, durch denselben bedingt. Wo ist denn aber derselbe Körper, der so verschieden erscheint? Alles, was man sagen kann, antwortet Mach[3]), ist, daß verschiedene A B C . . . an verschiedene K L M gebunden sind. Für ihn ist es nicht Schein, wenn ein gerader Bleistift schief ins Wasser getaucht geknickt gesehen wird; sondern ebenso eine Tatsache, wie wenn er in der Luft sich uns gerade präsentiert.

In beiden Fällen liegen nach ihm *Tatsachen* vor, welche eben verschieden bedingte, verschiedenartige Zusammenhänge darstellen. „Der eingetauchte Bleistift ist wegen seiner Umgebung optisch geknickt, haptisch und metrisch aber gerade".[4]) Für den Tastsinn und für das Maß gerade.

„Der wüsteste Traum ist eine Tatsache so gut als jede andere." „Wo kein Gegensatz besteht, ist die Unterscheidung von Traum und Wachen, Schein und Wirklichkeit ganz müßig und wertlos." [5])

Platons Fiktion der Höhle, in der wir, mit dem Rücken gegen das Feuer gekehrt, bloß die Schatten der Vorgänge beobachten[6]), „hat auf unsre Weltanschauung einen ungebührlichen

[1]) „Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung" 1905. S. 10. Und ebenso 1906. S. 10.

[2]) „Analyse." S. 11. — [3]) S. 7. 8. — [4]) S. 8.

[5]) S. 9. — [6]) Staat VII, 1.

Einfluß gewonnen".[1]) „Die Welt, von der wir doch ein Stück sind, kam uns ganz abhanden und wurde uns in unabsehbare Ferne gerückt."[1])

Ein Stück. Das Recht, die Komplexe A B C, die Körperwelt, der der Komplex $\alpha\ \beta\ \gamma$ . . Wille und Erinnerungsbilder . . K L M unser Leib als Ich gegenübergestellt zu werden pflegt, mit dem Ich zusammenzufassen, wie den Schmerz, den uns ein Körper verursacht, „zum Ich zu zählen, hört nirgends auf." „Dem entsprechend kann das Ich so erweitert werden, daß es schließlich die ganze Welt umfaßt."[2]) „Das Ich ist nicht scharf abgegrenzt, die Grenze ist ziemlich unbestimmt und willkürlich verschiebbar. Nur indem man dies verkennt, entstehen im Widerstreit der Standpunkte die metaphysischen Schwierigkeiten."[2])

„Die vermeintlichen Einheiten" „Körper", „Ich" erklärt Mach für „nur Notbehelfe zur vorläufigen Orientierung und für bestimmte praktische Zwecke, um die Körper zu ergreifen, um sich vor Schmerz zu wahren" usw.[3]), und ersetzt sie durch die Komplexe $\alpha\ \beta\ \gamma$ . . und K L M. . . Das ist sein „durch Überlegung erworbener monistischer Standpunkt."[3])

„Eine weiße Kugel fällt auf eine Glocke. Es klingt. Nehmen wir Santonin[4]) ein, so wird die Kugel gelb. Durchschneiden wir den Hörnerven, so klingt es nicht. Die Elemente A B C . . . hängen also", schließt Mach, „nicht nur untereinander, sondern auch mit den Elementen K L M, die Körperwelt mit unsrem Leib, zusammen." Insofern und nur insofern nennt er A B C Empfindungen und betrachtet A B C als zum Ich gehörig.[5]) „Die Erscheinungen", lehrt er, „lassen sich in Elemente zerlegen, die wir, insofern sie als mit bestimmten Vorgängen des Leibes verbunden und durch dieselben bedingt angesehen werden können, Empfindungen nennen."[6]) Als „Empfindungen" nimmt er also die Elemente nur in dieser Verbindung und Beziehung, in dieser funktionalen Abhängigkeit in Anspruch. „Sie sind in andrer

[1]) S. 9. — [2]) „Analyse . ." S. 10. — [3]) S. 11.

[4]) Es findet sich im Wurmsamen, aus dem es durch eine komplizierte Behandlung gewonnen wird, bildet farb- und geruchlose Blättchen, wirkt in großen Dosen giftig, in geringen erregt es das Gelbsehen.

[5]) S. 13.

[6]) „Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen" 1875. S. 54.

funktionaler Beziehung zugleich physikalische Objekte."[1]) Die Benennung „Empfindungen" figuriert nur als „Nebenbezeichnung". Sie wird bloß deshalb verwendet, weil den meisten Menschen die gemeinten Elemente, Farben, Töne, Druck, Raum, Zeit usw. als Empfindungen viel geläufiger sind. Die verbreitete Auffassung dagegen sehe die Massenteilchen als physikalische Elemente an, an welchen die Elemente, die Mach Empfindungen „nennt", als „Eigenschaften", „Wirkungen" haften.[1])

* * *

In „Erkenntnis und Irrtum"[2]) spricht er sich darüber, wie er „eine alte, abgestandene"[2]) Philosophie aus der Naturwissenschaft zu entfernen trachtet, so aus: „Meine sämtlichen physischen Befunde kann ich in derzeit nicht weiter zerlegbare Elemente auflösen: Farben, Töne, Drucke, Wärmen, Düfte, Räume, Zeiten usw. Diese Elemente zeigen sich sowohl von außerhalb der räumlichen Umgrenzung unsres Leibes als von innerhalb derselben liegenden Umständen abhängig. Insofern und nur insofern letzteres der Fall ist, nennen wir diese Elemente auch Empfindungen. Da mir die Empfindungen der Nachbarn ebensowenig unmittelbar gegeben sind, als ihnen die meinigen, so bin ich berechtigt, dieselben Elemente, in welche ich das Physische aufgelöst habe, auch als Elemente des Psychischen anzusehen. Das Physische und Psychische enthält also gemeinsame Elemente, steht also keineswegs in dem gemeinhin angenommenen schroffen Gegensatz."[3])

Ich kann das nicht zugeben. Das Schlußverfahren erscheint mir nicht zulässig.

Sind mir die Empfindungen der Nachbarn ebensowenig unmittelbar gegeben als ihnen die meinigen, so folgt daraus nichts weiter, als daß mir ein „unmittelbar gegebener" Anhalt zu irgend einer Aussage über sie fehlt, nicht zur Verfügung steht, aber keineswegs die Berechtigung des Verfassers, dieselben Elemente, in welche er das Physische aufgelöst hat, auch als Elemente des Psychischen anzusehen. Das Recht steht ihm nur dann zu, wenn er es von vornherein als ausgemacht ansieht, daß es nur Phy-

[1]) Analyse . ." S. 13. Er verweist zu diesem Hauptpunkt auch auf „Erkenntnis und Irrtum".

[2]) Vorwort VIII. — [3]) S. 9.

fisches gibt oder, was auf dasselbe hinauskommt, nur anders ausgedrückt, daß Physisches und Psychisches identisch ist. Aber dann ist diese Aussage nicht ein Schluß, nicht eine Folgerung aus gegebenen Tatsachen mit verbindlichem Eindruck auf das Urteil anderer bezw. die allgemeine Stellung zur Frage, sondern ein Axiom, eine Sonder-Meinung, eine Privatansicht.

Das Ich.

Aber die Begründung geht noch weiter. „Dies wird noch klarer, wenn sich zeigen läßt", sagt Mach, „daß Erinnerungen, Vorstellungen, Gefühle, Willen, Begriffe sich aus zurückgelassenen Spuren von Empfindungen aufbauen, mit letzteren also keineswegs unvergleichbar sind." [1])

Vergleichbar freilich, räume ich ein, insofern die Empfindung, das durch uns mit bedingte psychische Phänomen, den Eindruck hinterlassen hat. Aber doch ganz unvergleichbar, insofern sich die Erinnerung hält, obwohl das physische Phänomen — passiert, vorüber, entschwunden ist. Ja was als das allerbemerkenswerteste in die Wagschale fällt, daß wir eine Erinnerung willkürlich, spontan, absichtlich zurückrufen können, also ohne daß sie durch einen Eindruck von außen geweckt, bedingt oder irgendwie veranlaßt wird. Jemand fragt sich unterwegs, ob er die Karte, die er hatte mitnehmen wollen, in einen der Postkasten hineingeworfen hat, die er passierte, oder ob sie zu Hause liegen geblieben ist. Der Vorgang des Mitnehmens und Einwerfens ist ein so äußerlicher, daß er nur geringe Aufmerksamkeit erfordert und nur wenig Eindruck hinterläßt. Die Antwort, die der Augenschein im Augenblick nicht geben kann, erfordert ein peinliches Zurückrufen der Umstände, die dabei haften geblieben sein können. Und siehe, die vielleicht, als sie eintraten, kaum beachteten tauchen nun bestimmter herauf. Die Manipulation, die den Einwurfdeckel hob und wie es geschah, der Blick, der da ganz flüchtig auf die hineingleitende Karte fiel, eins oder das andre oder irgend ein andres an sich gleichgültiges Moment, tritt über die Schwelle des Bewußtseins, und die Sache ist erledigt. Es ist kein Zweifel mehr. Ein lediglich geistiger, ein Willens-Akt hat es bewirkt, hat die Erinnerung provoziert. Vergleichbar also in

[1]) E. Mach, „Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung." 1905. S. 9.

dem Ausgehen der Erinnerung von dem Phänomen, aber ganz unvergleichbar in dem Bestehen der Erinnerung auch ohne dasselbe. Berührung ist da, aber in der Erinnerung nicht minder, möchte ich meinen, eine Instanz für die Selbständigkeit beider Gebiete, des Psychischen und des Physischen. Also freilich kein „schroffer Gegensatz", überhaupt kein „Gegensatz" — wer hat das jemals behauptet oder möchte es vertreten! Das ist nicht kontrovers, und darum handelt es sich zumal in der gegenwärtigen Diskussion ganz und gar nicht. Aber allerdings ebensowenig eine Identität, um die allein der Streit wogt. Sondern bei aller Relation und Korrelation in uns und um uns eine fundamentale Unterschiedenheit beider, eine in sich begründete Selbständigkeit des Physischen sowohl wie des Psychischen.

Auch nicht eine „Kluft zwischen Körpern und Empfindungen, zwischen Außen und Innen, zwischen der materiellen und der geistigen Welt." [1]) Aber doch auch nicht ein Verhältnis, das sich unter dem „Bilde einer zähen Masse, welche an mancher Stelle, dem Ich, fester zusammenhängt" [2]), darstellen ließe. Dieses Bildes hat sich Mach oft bedient.

„Alle Elemente," sagt er, „A B C . . . K L M bilden nur eine zusammenhängende Masse, welche an jedem Element angefaßt, ganz in Bewegung gerät, nur daß eine Störung bei K L M . . . viel weiter und tiefer greift als bei A B C . . . Ein Magnet in unsrer Umgebung stört die benachbarten Eisenmassen, ein stürzendes Felsstück erschüttert den Boden, das Durchschneiden eines Nerven bringt das ganze System von Elementen in Bewegung." [2])

Läßt sich das sagen? Der Nerv funktioniert nicht mehr. Der eine Mensch empfängt die Eindrücke nicht mehr, die der eine betreffende Nerv ihm vermittelt. Kommt dadurch das ganze System von Elementen in Bewegung?

* * *

Aber Professor Mach faßt im Interesse seiner These die Tatsachen direkt ins Auge, auf Grund deren er sie vertritt. „Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente." „Die

[1]) „Die Analyse der Empfindungen . . ." S. 13.
[2]) S. 14.

Elemente bilden das Ich.“ [1]) „Ich empfinde grün, will sagen, daß das Element grün in einem gewissen Komplex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt. Wenn ich aufhöre, grün zu empfinden, wenn ich sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in der gewohnten Gesellschaft vor. Damit ist alles gesagt. Nur eine ideelle denkökonomische, keine reelle Einheit hat aufgehört zu bestehen.“ [2])

Das Ich keine reelle Einheit? Woraufhin darf das Urteil so lauten? Daraufhin, daß nicht das Ich das Primäre ist, sondern die Elemente, daß sie das Ich bilden? Daraufhin? Dieser Satz ist selbst schon ein Axiom, ein Urteil, das sich weder begründen läßt noch die Selbstbeobachtung für sich hat, sondern in der Weltansicht des Verfassers allein seine Erklärung findet.

Der Spezialforscher weiß und räumt es selbst ohne Abstrich ein[2]), daß Du Bois richtig erkannte, es sei keine Möglichkeit abzusehen, wie man aus den in der heutigen Physik gebräuchlichen Elementen: Massen und Bewegungen irgend ein psychisches Erlebnis darstellen könnte. Und doch sieht er den Fehler Du Bois' darin, daß dieser an den umgekehrten Weg gar nicht dachte und die Reduktion beider Gebiete aufeinander darum überhaupt für unmöglich hielt.

Aber schloß denn nicht dieser unbestrittene einwandfreie und auch von E. Mach selbst unbeanstandete Befund den umgekehrten Weg, die Reduktion beider Gebiete aufeinander, wirklich für das wissenschaftliche Denken, bezw. Schließen definitiv aus? Wenn es zugestanden und anerkannt unmöglich ist, aus den in der heutigen Physik gebräuchlichen Elementen irgend ein psychisches Erlebnis darzustellen, so folgt daraus so stringent wie evident, daß nach dem Ausweis der Forschung von heute Massen und Bewegungen, womit es die Physik zu tun hat, psychischen Erlebnissen schlechterdings heterogen sind. Es folgt unabweislich, daß Psychisches, alles, was in unsrem Bewußtsein gegeben ist, ein ἄλλο γένος, eine toto genere andere Daseinsform ist, als Physisches, physikalisch Ermittelbares, zu dem ausgedehnten und viel gegliederten Arbeitsbereich der Physik Gehöriges. Es folgt zugleich, daß nach dem gefördertsten Stande der Wissenschaft von heute die Identität

[1]) S. 19

[2]) „Erkenntnis und Irrtum“, S. 12. Anm. 1

des Physischen und des Psychischen in dem herkömmlichen Sprachgebrauch sich nicht behaupten läßt. Es folgt, daß die Sätze — „Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente.“ „Die Elemente bilden das Ich“ — sich als Ausdruck dessen, was heute wissenschaftlich ausgemacht, anerkannt ist und daraufhin als glaubwürdig gelten darf, nicht aussagen lassen.

Freilich fügt E. Mach in seinem Satz „Nicht das Ich . . .“ dem Worte Elemente in Parenthese „Empfindungen“ hinzu, und wir haben es im Gedächtnis, daß er „Empfindungen“ nur Elemente nennt, „sofern sie als mit bestimmten Vorgängen des Leibes verbunden und durch dieselben bedingt angesehen werden können.“ [1]) Aber er sagt von ihnen: „Sie sind in andrer funktionaler Beziehung zugleich physikalische Objekte.“ [2]) Und er stimmt Th. Ribot [3]) zu,[4]) wenn dieser den niedrigen Stand unsrer Kenntnis der Gefühle daraus herleitet, daß wir stets nur beachtet haben, was bei diesen physiologischen Prozessen ins Bewußtsein fällt. Würde danach ein weiteres Zurückverfolgen der physiologischen Prozesse eine gründlichere Kenntnis der Gefühle ermöglichen, so könnte sich das nur erwarten lassen, wenn allerdings physische Vorgänge nicht ungeeignet wären, das Entstehen des Bewußtseins zu erklären. Hält Ribot aber alles Psychische für nur eine Zutat zu dem Physischen, für ein ihm noch darüber Hinzugefügtes „surajouté“: so besteht für Mach weder ein solcher noch überhaupt ein Unterschied beider, des Physischen und des Psychischen.

Für ihn setzen sich die Wahrnehmungen sowie die Vorstellungen, der Wille, die Gefühle, „die ganze innere und äußere Welt, aus einer geringen Zahl von gleichartigen Elementen

[1]) „Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen.“ 1875. S. 54. — „Die Analyse.“ 1906, S. 13.

[2]) S. 13. „Erkenntnis und Irrtum“ 1905, S. 9.

[3]) Théodule Ribot „La psychologie des sentiments“ 1899. Begründer und Herausgeber der „Revue philosophique“ 1876, Begründer auch der Gesellschaft für physiologische Psychologie, Professor der vergleichenden und Experimental-Psychologie am Collège de France seit 1888, Sehr produktiver und vielgelesener Schriftsteller auf diesem Gebiete: „La psychologie anglaise contemporaine“ 1870. „La psychologie allemande contemporaine“ 1879. „Les maladies de la memoire“ 1881. Les maladies de la volonté“ 1882. „Les maladies de la personnalité“ 1885. „La psychologie de l'attention“ 1888.

[4]) Mach, Die Analyse . . . S. 17.

in bald flüchtigerer, bald festerer Verbindung zusammen.“ [1]) Man nennt, sagt er, diese Elemente gewöhnlich Empfindungen. Da aber in diesem Namen schon „eine einseitige Theorie“ liege, so zieht er vor, kurzweg von Elementen zu sprechen. Alle Forschung gehe auf die Ermittlung der Verknüpfung dieser Elemente aus.[2])

Aber im Grunde ist das doch nur eine Verschleierung des Problems. Es handelt sich darum, „das Verhältnis des Physischen zum Psychischen“ zu ermitteln. Du Bois erkennt und bekennt, es ist keine Möglichkeit abzusehen, wie aus jenem dieses entstehen könne. Du Bois-Reymond, Rudolf Heidenhain, Eduard Hitzig sind je auf ihren Wegen zu demselben Ergebnis gelangt. Ernst Mach bestätigt es selbst und — schlägt den „umgekehrten Weg“ ein: Er reduziert die beiden, die sich schlechterdings und zugestanden nicht auseinander ableiten lassen, aufeinander. Er führt eine veränderte Terminologie ein. Unter Psychischem, unter Empfindung versteht er nicht mehr wie John Locke, Ziehen und der herrschende Sprachgebrauch, alles, was im Bewußtsein gegeben ist, sondern Elemente, Elementenkomplexe, Körper A B C . . ., die mit unsrem Leibe, den Elementen K L M . . ., „zusammenhängen“[3]), in funktionaler Abhängigkeit von unsrem Körper. Dann stellt er die These auf, daß sich beide, das Physische und das Psychische, aus gemeinsamen, gleichartigen Elementen zusammensetzen und alle Forschung auf die Ermittlung der Verknüpfung dieser Elemente auszugehen habe.

Ist damit das Problem gelöst? Es ist der Versuch gemacht, es abzukommandieren, es aus der Sprech- und Denkweise der Mitwelt auszuschalten bis zu der Beseitigung des so geschätzten wie hochwichtigen „Ich“.

„Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente.“ „Die Elemente bilden das Ich.“

Nicht davon ist die Rede, daß die conscientia rerum der conscientia sui vorangeht und das normale Menschenkind erst etwa im 3. Lebensjahre oder noch später zum Selbstbewußtsein, zum Bewußtsein seines Ich, kommt, nachdem es die Gegenstände seiner Umgebung sehr viel früher zu unterscheiden gelernt hat.

[1]) S. 17. — [2]) S. 18.
[3]) S. 13.

Das Menschengeschlecht ist eben das einzige in der vielgegliederten Lebenswelt, die uns zur Vergleichung zur Verfügung steht, in dem es ein Ich-Bewußtsein gibt. In jedem seiner gesunden Abkömmlinge erwacht es zu seiner Zeit. Es „erwacht“. Es könnte nicht in ihm „erwachen“, wenn seine Lebensbedingung nicht in ihm, und zwar in ihm allein im Unterschied von allen andren Lebewesen unseres Planeten, vorhanden, gegeben und zum Träger des Ich-Bewußtseins der ganze Organismus von vornherein angelegt wäre. Und dieser, ein Mikrokosmos, eine Welt im kleinen in dem Sinne, daß die Bauelemente der Welt im großen, des Makrokosmus, auch ihm irgendwie zugrunde liegen, setzt freilich diese Elemente schon voraus und den Makrokosmos selbst, in dem es erst für ihn ein Leben und ein Erwachen des Ich-Bewußtseins gibt.

Insofern sind freilich die Elemente früher da als das Ich-Bewußtsein. Aber so verstanden als Bauelemente des Mikrokosmos wie des Makrokosmos, diese dort wie hier gleichartigen, gemeinsamen Elemente haben eben in der ganzen Erdperiode, bevor der Mensch auftrat, dazu nicht geführt, und auch, seitdem er Mitbewohner wurde, ist er's allein geblieben, in dem es zum Ich-Bewußtsein kam. Den so verstandenen Elementen kann man danach die Bildung des Ich nicht zuschreiben.

Sie wird aber auch nur von den Elementen behauptet, die Mach „Empfindungen“ nennt. Nur die Elemente des Komplexes A B C . . . der Farben, Töne, Dufte, Räume und Zeiten, genug der sogenannten Körperwelt, welche und soweit sie in funktionaler Abhängigkeit von unsrem Leib stehen, von ihm in ihrem Dasein abhängen und von ihm bedingt sind, bilden das Ich.

Lediglich der Zusammenhang dieser Elemente (Empfindungen) bildet das Ich. Die Frage: „Wer hat diesen Zusammenhang der Empfindungen, wer empfindet?“ ist ein Rückfall in die „alte Gewohnheit, jedes Element (jede Empfindung) einem unanalysierten Komplex einzuordnen“, ein unvermerktes Herabsinken „auf einen älteren, tieferen und beschränkteren Standpunkt.“ [1])

Dem naheliegenden Einwand, daß doch ein psychisches Erlebnis ein Subjekt voraussetze, das es habe, hält Mach entgegen

[1]) „Die Analyse . . .“ 20.

die verschiedenen möglichen Grade des Ich-Bewußtseins und aus wie mannigfaltigen zufälligen Erinnerungen es sich zusammensetzen könne. Aber weder wären die Grade möglich, wenn es kein Ich-Bewußtsein gäbe, welches sich so abstuft, noch setzt es sich aus mannigfaltigen zufälligen Erinnerungen *zusammen*, sondern diese wären ohne das Ich, das sie empfängt und behält, gar nicht denkbar. Das Ich ist das Primäre und nicht die Empfindungen und nicht die Erinnerungen. Nicht diese oder jene bilden das Ich, sondern nur die Einheit des Bewußtseins ermöglicht die Erinnerung an frühere Empfindungen bis in unsre Kindheit zurück. Die Selbstbeobachtung bestätigt diese Einheit unsres Bewußtseins, und der Zweifel daran, daß wir es selbst sind, die suchten und strebten, die hofften und harrten, die kämpften und siegten oder unterlagen, bald zum Himmel aufjauchzend, bald zum Tode betrübt, wird allerdings die meisten Menschen, wie es Mach nach den Erfahrungen im Gespräch nennt, „einfach haarsträubend“ [1]) berühren.

* * *

Dieses unser Ich nur als eine praktische Einheit für eine vorläufig orientierende Betrachtung, als eine stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen aufzufassen, welche mit andren Gruppen dieser Art schwächer zusammenhängt, liegt uns nicht nur ganz fern, sondern trifft uns allerdings befremdend ohne allen Anhalt in unsrer Selbstbeobachtung.

Dieser entspricht es nicht, wenn Lichtenberg in seinen philosophischen Bemerkungen sagt: „Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewußt, die nicht von uns abhängen. Andere, glauben wir wenigstens, hingen von uns ab: wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken.“ Eben als unserer.

Wir werden uns ihrer Existenz bewußt als unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken, gleichviel ob andere dieselben haben oder von denselben Gegenständen, Vorkommnissen, Vorgängen, Geschehnissen, Ereignissen, Daten und Taten, die den unsren zugrunde liegen, andere.

Alle Vorstellungen, deren wir uns bewußt werden, hängen immer irgendwie mit von uns ab. Auch die wir von außen

[1]) S. 22. Anm. 1.

empfangen. Dasselbe Exemplar der Familie der Zapfenträger, welches jedermann als Zeder kennt, erkennt und nennt, sehe ich mit *meinen* Augen. Neben den Merkmalen seiner Familienangehörigkeit, die keinem hinreichend orientierten Beschauer entgehen, kann es mir je nach meiner Stimmung und Gemütsverfassung einen ganz besonderen Eindruck machen, den ich allein empfange, einen ganz individuellen, den es in mir allein auslöst. Ich bin mir dieses Eindrucks, der so bedingten Empfindung, der so motivierten Vorstellung bewußt als der, welche ich im Unterschied von anderen habe. Etwa der Stimmung, welche die dunklen Töne des Schwarzwaldes in der Umgebung von Titisee einem einsamen Wanderer nach dem Feldberg erwecken. Ein und dieselbe Landschaft, wenn auch von demselben erhöhten Standort, etwa das Adriatische Meer mit seiner Umgebung von Opcina aus bei Triest, sieht vielleicht kaum einer genau so wie der andre, mit derselben Empfindung, derselben Reihe von Vorstellungen und Gedanken, die sie veranlaßte. Freilich auch wir selbst sehen sie nicht zu allen Zeiten und unter allen Umständen gleich, aber immer sind wir es selbst, wir im Unterschied von andren, die die Eindrücke, auch die voneinander abweichenden, empfangen und empfinden.

Auch die Vorstellungen, die, wie wir „wenigstens glauben“, „von uns abhängen“, sind für uns nur möglich geworden im Rapport mit der Welt, in dem allein unser Bewußtsein erwacht.

Damit erledigt sich die Frage Lichtenbergs: „Wo ist die Grenze?“ Eine „Grenze“ zwischen solchen unsrer Vorstellungen, „die nicht von uns abhängen,“ und anderen, „die von uns abhängen,“ existiert nicht. Denn alle unsre Vorstellungen hängen sowohl von uns ab als auch von unsrem Rapport mit der Außenwelt. Wir selbst müssen uns ihrer bewußt werden, um sie zu haben; und nur im Rapport mit der Körperwelt kommen wir zum Bewußtsein.

Es widerspricht unsrer Selbstbeobachtung, was Lichtenberg so ausspricht: „Es denkt, sollte man sagen, sowie man sagt: Es blitzt. Zu sagen „Cogito“ ist schon zu viel, sobald man es durch „Ich denke“ übersetzt. Das „Ich denke“ ist die allein richtige Wiedergabe des Sachverhaltes, den wir damit konstatieren. Wir sind uns sehr deutlich bewußt, daß wir es selbst sind, die denken, die eben so denken. Wir erfahren es beinahe tagtäglich, daß

andre anders, vielleicht ganz anders über dieselbe Sache, über die nämliche Frage, denken. Mach selbst hat es erfahren.[1])

Und wenn er sich hier auf Lichtenberg beruft, dessen Zitat mit dem Satze schließt: „Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis," weil er diesem zustimmt: so bleibt er sich gleichwohl bewußt, daß der Weg, auf dem Lichtenberg dazu gelangt, von dem seinen verschieden ist.[2]) Er findet einen dem von ihm vertretenen gleichen Standpunkt bei Avenarius,[3]) aber für jedes Wort desselben und seine Interpretation kann er nicht einstehen und will es nicht.[4]) Er freut sich, von Max Verworn[5]) den seinen „wieder sehr verwandte Ansichten" vertreten zu sehen, aber dessen Ausdruck „Psychomonismus" scheint ihm jetzt allerdings weniger sachgemäß, als in „einer älteren idealistischen Phase"[6]) seines Denkens. War es ein „Es", was damals idealistisch dachte und jetzt anders denkt? Oder war es nicht vielmehr dort wie hier Ernst Mach selbst, er allein das Subjekt seines früheren Denkens sowohl wie seines jetzigen. Wenn H. Höffding[7]) die mündliche Äußerung von R. Avenarius referiert: „Ich kenne weder Physisches noch Psychisches, sondern nur ein Drittes", so

[1]) S. 22. Anm. 1. Freilich ist auch nach meinem Urteil „der Weg, den Avenarius verfolgt, ‚die Ausschaltung der Introjektion', nur eine besondere Form der Elimination des Metaphysischen." „Seine Auffassung scheint mir der meinigen sehr nahe zu liegen," urteilt Mach selbst.

[2]) S. 23.

[3]) R. Avenarius, „Der menschliche Weltbegriff", S. 76. 2. Aufl. 1905: „Wenn das Individuum M sagt: ‚Ich habe ein Gehirn', so heißt das: Zu dem als Ich bezeichneten Ganzen von wahrgenommenen Sachen und vorgestellten Gedanken gehört als Teil ein Gehirn. Und wenn M sagt: Ich habe Gedanken, so heißt das: Zu dem als Ich bezeichneten Ganzen von wahrgenommenen Sachen und vorgestellten Gedanken gehören als Teil eben die Gedanken. Ergibt somit schon die schlichte Analyse des als „Ich" bezeichneten wohl, daß man ein Gehirn und Gedanken habe, so ergibt auch sie doch nie, daß das Gehirn die Gedanken habe.

Das Gehirn ist kein Wohnort, kein Sitz, Erzeuger, Instrument oder Organ, kein Träger oder Substrat usw. des Denkens.

Das Denken ist kein Bewohner oder Befehlshaber, keine andere Hälfte oder Seite usw., aber auch kein Produkt, ja nicht einmal eine physiologische Funktion oder nur ein Zustand überhaupt des Gehirns." Satz 131. 132.

[4]) Mach, „Die Analyse . . ." S. 22. Anm. 1.

[5]) „Naturwissenschaft und Weltanschauung" 1904.

[6]) Mach, „Erkenntnis und Irrtum" S. 12. Anm. 1.

[7]) „Moderne Philosophen" 1905. 121.

erklärt Mach: „Diese Worte würde ich sofort unterschreiben, wenn ich nicht fürchten müßte, daß man unter diesem Dritten ein unbekanntes Drittes, etwa ein Ding an sich oder eine andere metaphysische Teufelei versteht. Für mich ist das Physische und Psychische dem Wesen nach identisch, unmittelbar bekannt und gegeben, nur der Betrachtung nach verschieden." „Für mich ist jede wissenschaftliche Arbeit verloren, die nicht das unmittelbar Gegebene festhält und die, statt die Beziehungen der Merkmale des Gegebenen zu ermitteln, im Leeren fischt".[1])

Jawohl! Ein einwandfrei löbliches Ziel. Aber wer steckt sich's und behält es im Auge? Ein „Es?" „Sind diese Beziehungen ermittelt, so kann man sich noch allerlei Gedanken über dieselben machen."[1]) Man? Ein „Es?" „Mit diesen beschäftige ich mich aber nicht. Meine Aufgabe ist keine philosophische, sondern eine rein methodologische."[1]) Ganz wohl! Aber gelingt und kann diese Unterscheidung, diese Wahl der Methode und ihr Verfolg einem „Es" gelingen? „Man soll auch nicht denken, daß ich die vulgären, auf guter empirischer Grundlage instinktiv entwickelten Begriffe, Subjekt, Empfindung usw. angreifen oder gar abschaffen will. Mit diesem praktisch zureichenden Nebel ist aber methodologisch nichts anzufangen. Da muß vielmehr untersucht werden, welche funktionalen Abhängigkeiten der Merkmale des Gegebenen voneinander zu diesen Begriffen gedrängt haben."[1]) „Kein schon erworbenes Wissen soll weggeworfen, sondern erhalten und kritisch verwendet werden."[1]) Und der Untersuchende, der Kritiker, ein Komplex von Elementen und nicht ein Ich? Ein nebelhaftes Subjekt und kein wirkliches? Aber wir dürfen nicht übersehen, daß ihm selbst seine Stellung in der Frage nicht als eine schon abgeschlossene gilt.

Er vergleicht sich in dem erst in der zweiten Auflage von „Erkenntnis und Irrtum" 1906 hinzugekommenen Teil der Anmerkung 1 Seite 12—15 mit andren von Höffding sogenannten „philosophierenden Naturforschern" (14), erkennt „in bezug auf die allgemeine Orientierung" Ostwald und Haeckel als „Strebensgenossen" an und schätzt sie hoch, wenn er ihnen auch nicht in allen Punkten zustimmen kann. Ihm „erscheint die psychologische Beobachtung als eine ebenso wichtige und fundamentale Erkenntnisquelle, wie die physikalische Beobachtung," und er urteilt selbst,

[1]) „Erkenntnis und Irrtum." 2. Aufl. 1906. S. 13, Anm. 1.

daß er sich in dieser Richtung am meisten von den beiden Forschern entferne. Von der Gesamtforschung der Zukunft erwartet er mit Ewald Hering, „Zur Lehre vom Lichtsinn", Wien 1878, S. 106, daß sie einem von zwei Seiten her, von der physischen und psychischen, zugleich durchgeführten Tunnelbau gleichen werde. In diesem Punkte stimmt ihm Ernst Mach „vollkommen" bei. „Das Streben, zwischen diesen beiden scheinbar so differenten Gebieten eine Brücke und eine homogene Auffassung beider zu finden", liege „in der ökonomischen Konstitution des Menschengeistes."

Ich kann diesem so formulierten Satz weder auf Grund meiner Selbstbeobachtung noch nach Ausweis der bisherigen Geistesgeschichte zustimmen. Eine Brücke verbindet das eine Ufer eines Flusses mit dem andren, unter Umständen die benachbarten Grenzen zweier Distrikte, ein Terrain mit dem anderen. Sie läßt sich immer nur zwischen zwei Raumgrößen schlagen. Die Erwartung schließt also ein, daß die beiden zu verbindenden Seiten oder Gebiete Raumgrößen sind, die psychische nicht minder wie die physische. Und freilich liegt „eine homogene Auffassung beider" in der Gedankenrichtung Machs, aber keineswegs in der bisher überwiegenden durchweg. Nicht eine homogene, sondern eine heterogene Auffassung beider ist weitaus die Regel. Daß diese „in der ökonomischen Konstitution des Menschengeistes" liegt und nicht jene, bestätigt auch die Selbstbeobachtung. Es sind zwei verschiedene Ressorts. So sah sie auch Fechner an, daß ihre Reihen niemals direkt ineinander eingreifen; daß wohl eine Koordination, aber niemals das Verhältnis von Ursache und Wirkung zwischen ihnen besteht. Und Wilh. Wundt, „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele", Hamburg und Leipzig 1892, S. 7 erklärt: „Wie eine Bewegung zu einer Empfindung oder zu einem Gefühl werden soll, das vermag keine Mechanik der Welt begreiflich zu machen." Ich sehe keine Aussicht, „daß bei zweckmäßiger Umformung der Begriffe" die homogene Auffassung beider, „sowohl von der physischen wie von der psychischen Seite her zu erreichen ist" (14).

Mag sie „nur dem unerreichbar" scheinen, „der seit seiner Jugendzeit in starre, instinktive oder konventionelle Begriffe eingeschnürt bleibt": die immer neuen psychischen Daten verwehren es nach meinem Ermessen auch dem unvoreingenommenen, unbefangensten und ernstlichst nachprüfenden Denken, eben diese

Denkoperation oder andere psychische Akte für homogen mit irgendwelchen physischen Vorgängen anzusehen und auszugeben.

Aber auch Professor Mach bekennt: „Wenn es nun einerseits sehr erfreulich und ermutigend ist, daß wir alle fast in derselben Richtung suchen, so können doch andrerseits die zurückbleibenden Differenzen jeden von uns warnen, das Gesuchte nicht etwa für ein schon Gefundenes oder gar für eine allein seligmachende Lehre zu halten (15).

Die öffentliche Meinung identifiziert die besondere Art des Denkens so sehr mit der Person, dem Ich des Denkers, daß sie ihn danach klassifiziert, der einen oder andren Gruppe, Fraktion oder doch Denkrichtung zuweist. Und doch wie große und tiefe Differenzen vereint eine solche im Geisterkampf des Tages aufgekommene und je nach den augenblicklichen Gegensätzen sich organisierende und behauptende sogenannte „Partei" in dem engeren oder weiteren Bereich ihrer Genossen! Es sind eben in den verschiedenen Lagern Personen, die sich nach ihrer gemeinsamen Überzeugung in der Arena ihrer Zeit so gruppieren und doch jeder sowohl seine individuelle Färbung derselben und besondere Stellung zu ihr bewahrt als auch seine innere Selbständigkeit und Unabhängigkeit, sein Ich-Bewußtsein wie seinen Ich-Charakter, in dem allgemein menschlich unmittelbaren Interesse der geistig-sittlichen Selbsterhaltung geflissentlich behauptet. Ja man wird sagen müssen, daß selbst eine Gruppe, eine Fraktion, eine Partei oder irgend eine Gemeinschaft ihre Bedeutung für die Mitwelt und selbst ihre Aktionskraft in dem betreffenden Geisterkampf einbüßen müßte, wenn das Ich-Bewußtsein sich in ihrem Kreise nicht mehr regte, wenn das Gemeingefühl ihm keinen Raum mehr ließ, sich geltend zu machen nötigenfalls auch zu reagieren und zu protestieren.

Es gäbe keinen Geisterkampf, wenn die Denkrichtungen, die sich befehden, keine persönlichen Träger hätten, denen es ein Ernst ist mit ihrer Auffassung im Unterschied von der anderen. Und es gäbe keine fortschreitende Entwicklung des Menschengeschlechts im Denken und Wollen ohne Geisterkämpfe. Ja es gäbe kein Denken und Wollen in dem interessierten, intensiven, ethisch motivierten Sinne der Geisterkämpfe ohne das Ich, ohne den Mut der Überzeugung, daß der eigene Weg der rechte ist; ohne die tapferen Herzen auch auf dieser Walstatt, die bisher nicht be-

tretene Bahnen einschlagen, lange verkannt und unbeachtet unter viel Entsagung einhalten und schließlich doch Mitwelt und Nachwelt bleibend beeinflussen.

Insofern darf Professor Ernst Mach selbst als Instanz für die nicht nur ideelle, denkökonomische, sondern reelle Einheit des Ich in Anspruch genommen werden. Denn er steht in einem solchen Kampfe, er schlägt einen neuen Weg ein und ist, von seiner Brauchbarkeit überzeugt, mit hingebendem Eifer bemüht, ihm zur Anerkennung zu verhelfen. Auf dem Wege der Logik die bisherige Denkweise abzusetzen, sieht er selbst als aussichtslos an. „Einen Gedanken logisch zu begreifen und denselben sympathisch aufzunehmen, ist zweierlei.“ [1]) Es handelt sich um einen psychologischen Umbildungsprozeß. Daß derselbe selbst in jungen Jahren schwierig ist, weiß er aus eigner Erfahrung. Hier gleich auf Zustimmung zu rechnen, erklärt er, wäre unbescheiden. „Ich bin vielmehr zufrieden, wenn man mich überhaupt zu Worte kommen läßt und mich ohne Voreingenommenheit anhört.“ [1])

Ich meine, daß diese seine Haltung für die Realität des Ich spricht, das er für „unrettbar“ ausgibt.[2]) Sie setzt die Einheit seines Bewußtseins und seine Identität bei allem Wandel voraus. Er ist sich ganz deutlich bewußt, daß er, derselbe, ehedem anders urteilte als jetzt; daß es ihm nicht leicht wurde, die „erkenntnistheoretische Wendung“ [3]) zu vollziehen; daß er, derselbe, sie gleichwohl vollzog und nun allen Wert darauf legt und alles Interesse daran hat, sie auch anderen plausibel und möglich zu machen.

„Das Ich“, lehrt er jetzt[4]), „ist keine unveränderliche, bestimmte, scharf begrenzte Einheit.“ Den Gegenbeweis liefert sein eigenes Verhalten. Freilich hat er seine Grundansicht von der „Wesensverschiedenheit des Physischen und Psychischen geändert“ [5]). Jetzt glaubt er an die Identität beider und vermutet daher „denselben exakten Zusammenhang, den man in allem Physischen sucht, auch in den Beziehungen des Physischen und Psychischen.“ [6]) Er erwartet „zu allen Einzelheiten, welche die physiologische Analyse an den Empfindungen zu entdecken vermag, ebensoviele entsprechende

[1]) „Die Analyse . . .“ S. 290.

[2]) „Die Analyse . . .“ Dritte Auflage. 1901. S. 19: „Das Ich ist unrettbar.“ In der fünften Aufl. 1906. S. 20.

[3]) Fünfte Aufl. S. IX.

[4]) S. 19. — [5]) S. IX. — [6]) X.

Einzelheiten des physischen Nervenprozesses aufzufinden“ [1]), Darin hat er sich geändert. Aber die Einheit seines Ich ist eben dabei unerschüttert und unverändert geblieben. Er ist sich völlig bewußt und gibt sich noch heute darüber Rechenschaft, daß er es selbst war, der diese erkenntnis-theoretische Wandlung als Ich überstand.

Damit ist zugleich belegt, daß sich sein Ich als eine ganz „bestimmte, scharf begrenzte Einheit“ bewiesen und behauptet hat. Denn er ist der Träger seiner früheren Grundansicht wie seiner jetzigen, er und kein anderer, als Ich ganz scharf begrenzt und bestimmt unterscheidbar und unterschieden von allen anderen.

Beruft er sich aber darauf, daß es nicht auf die Unveränderlichkeit, nicht auf die bestimmte Unterscheidbarkeit von andren und nicht auf die scharfe Begrenzung ankomme, da alle diese Momente schon im individuellen Leben von selbst variieren, ja sogar ihre Veränderung vom Individuum angestrebt werde: so läßt sich diese Berufung als Instanz in der Kontroverse, die uns beschäftigt, nicht anerkennen.

Freilich sollen und wollen wir nicht aufhören, an uns selbst zu arbeiten, immer auf unser Besser- und insofern auf unser Anders-Werden, in diesem Sinne auf unsre Veränderung und demgemäß fortgehend auf unsre Erneuerung von innen aus, die fortschreitende Bildung und Ausprägung unsres Charakters, eben damit und so verstanden auch auf eine neue Unterscheidbarkeit desselben von andren und Begrenzung bedacht zu sein: aber nimmermehr liegt es uns ob oder haben wir die Absicht, unser Ich, diese ganz bestimmte, von allen andren Menschen unterschiedene individuelle Persönlichkeit, durch ein andres Ich zu ersetzen. Wir selbst wollen und sollen uns ändern im Sinne einer immer größeren Annäherung an das Ideal unsrer Bestimmung, welches uns vorschwebt, uns, nicht einem andren; an das Ideal, welches uns aus dem tiefsten Innern unsres eigensten Wesens als gerade unser Ziel leuchtend und mahnend grüßt.

* * *

Worauf es ankommt, „wichtig ist nur die Kontinuität“ [2]), sagt Mach und merkt an, daß diese Ansicht mit derjenigen stimme,

[1]) XX. — [2]) S. 19.

zu welcher Weismann durch biologische Untersuchungen gelange, der Teilung des Individuums in zwei gleiche Hälften.[1])

Die einfachste Form, in der lebende Wesen, Pflanzen und Tiere, vorkommen, ist die Zelle, cellula. Einzellige Organismen sind solche lebende Wesen, die aus nur einer Zelle bestehen. Sie sind nicht sehr zahlreich. Die niedersten Gruppen im Pflanzen- und Tierreich stellen sie dar. Sie werden sogar auch als besonderes Reich der Protisten den Tieren und Pflanzen gegenübergestellt. Diese niedrigsten der Protozoen sind nämlich so einfach gebaut, daß die Merkmale fehlen, um sie mit Sicherheit dem Pflanzen- oder dem Tierreich zuzuteilen. Bald nehmen sie die Zoologen in Anspruch, bald die Botaniker, oder aber man unterscheidet sie von beiden Reichen als ein besonderes für sich. Sie sind meist von sehr geringer Größe. Nur wenige erreichen einen Durchmesser von einigen Millimetern oder darüber.

Die Zelle ist fast immer nur mikroskopisch sichtbar. Im wesentlichen besteht sie aus eiweißartiger, zähflüssiger Substanz, die sich von der Stelle bewegen kann, für Reize von außen empfänglich ist, durch Aufnahme von Nahrung zunimmt und unter gewissen Umständen sich vermehrt, sozusagen fortpflanzt und mit dem allen Leben zeigt. Die „Psychovitalisten" Francé, Pauly, Wagner u. a., sehen die Fähigkeit zur Ernährung, Bewegung und Fortpflanzung, die Fähigkeit pflanzlicher und tierischer Geschöpfe, auf äußere Reize in zweckmäßiger Weise zu antworten, als eine elementare Eigenschaft der lebendigen Substanz, als ein schlechthin gegebenes Merkmal alles Lebendigen an. Man nennt dies „zuerst Gebildete", die eine der beiden Substanzen im tierischen und Pflanzen-Körper, an welcher das Leben gebunden ist, diesen neben dem Zellkern allen tierischen und pflanzlichen Zellen wesentlichen, gemeinsamen Inhalt Protoplasma. Die „Psychovitalisten" meinen, das Protoplasma empfinde, werde seiner Zustände inne, unterscheide sie nach ihrer Verschiedenartigkeit, reagiere demgemäß und strebe dabei, biologisch vorteilhafte Zustände zu erhalten bezw. zu fördern, biologisch unvorteilhafte zu verhindern bezw. zu beseitigen. Auch bei der Artenbildung sehen die „Psychovitalisten" nicht, wie Darwin, äußere Faktoren als die

[1]) August Weismann, seit 1871 o. Prof. der Zoologie in Freiburg, „Zur Frage der Unsterblichkeit der Einzelligen." Biologisches Zentralblatt. IV. Band. Nr. 21. 22. S. 654. 655.

treibenden Kräfte an, sondern lediglich Bedürfnisse, wie sie vom lebenden Körper empfunden werden. Diese betrachten sie als die Ursachen, welche zweckmäßige Umwandlungen zustande bringen. Die genaue Zusammensetzung der chemisch eiweißartigen, im lebendigen Zustande zähflüssigen Materie ist uns nicht bekannt. In ihrem innersten Wesen ist sie uns noch völlig rätselhaft.

Bei den vielzelligen Pflanzen und Tieren sind die jungen Zellen einander noch ziemlich gleich. Verschieden werden sie erst, sobald sie sozusagen fungieren, eine besondere Tätigkeit beginnen. Doch führt das Protoplasma jeder einzelnen dieser vielen Zellen der Pflanzen und Tiere bei aller Mannigfaltigkeit der Äußerungen des Lebens, dessen einer der beiden Träger es ist, bis zu einem gewissen Grade seine eigene Existenz. Bisweilen übersteht es sogar den Tod des Gesamtorganismus noch unverändert.

Felix Dujardin, seit 1839 Professor der Zoologie in Rennes, der durch die Entdeckung einer Erscheinungsform lebender Substanz in den niederen Wesen, die er Sarkode nannte, erst 1835 den Weg eröffnete, der, weiter verfolgt, zu der heutigen Auffassung der Zelle als Protoplasmagebilde führte, sah dieses von ihm Sarkode genannte Protoplasma als verschieden von dem der höheren Pflanzen und Tiere an. Der Name Protoplasma kommt erst 1840 auf. Der Böhme und ehemalige Mönch Johannes Evangelista Purkinje, seit 1823 auf Grund seiner Dissertation „Zur Physiologie des Sehens" von Goethe empfohlen, Professor der Physiologie und Pathologie in Breslau, der hier das erste physiologische Laboratorium eröffnete, der Begründer der experimentellen Physiologie und der mikroskopischen Anatomie in Deutschland, hat ihn geprägt.

Max Schulze, seit 1859 Professor der Anatomie in Bonn, der auch über die Weise arbeitete, wie die Nerven in den Sinnesorganen endigen, hat die fortschreitende Kenntnis des Protoplasma, seiner Bewegungen und der der farblosen Blutkörperchen, im Sinne von heute maßgebend beeinflußt.[1])

Andrerseits hat es auch nicht an Versuchen gefehlt, diese Bewegungen auf rein physikalisch-chemische Prozesse zurückzuführen.

Zu endgültigen Resultaten ist die Wissenschaft in der Beurteilung dieser frühsten Lebenserscheinungen bisher noch nicht gekommen. Und selbst ein Vorgang im Reich der Einzelligen, der

[1]) „Über Muskelkörperchen und das, was man eine Zelle nennt." 1861.

über den Wert einer „Ansicht“ hinaus bemessen werden dürfte, könnte nach Lage der auseinandergehenden Urteile über die Rubrizierung dieses Reiches überhaupt als Instanz für die höhere Lebewelt, selbst der Pflanzen und Tiere, nicht in Anspruch genommen werden. Vollends das Ich schließt das erst und spezifisch menschliche Bewußtsein ein, als sittliche Persönlichkeit der niederen Kreatur überlegen zu sein.

Worum es sich in dem angezogenen Aufsatz von Professor Aug. Weismann handelt, ist die Frage nach dem Ursprung des Todes und seine These, daß er „nicht ein unvermeidliches Attribut alles Lebendigen, eine Konsequenz des Lebens selbst“ sei.[1]) Das einzellige Individuum vermehrt sich, indem es sich in zwei Hälften teilt, und von diesen ist jede gleich lebensfähig und enthält das Vermögen fernerer, soweit wir urteilen können, unbegrenzter Teilungen. Bei jeder Teilung geht das sich teilende Individuum genau in die zwei Hälften auf, es bleibt nichts übrig, es stirbt nichts ab. Bei den Metazoen, den Vielzelligen, ist das anders. Die Individuen pflanzen sich nur durch bestimmte einzelne Zellen fort, die sich in ihnen ausbilden, sie selbst aber sterben, und es unterliegt keinem Zweifel, daß sie sterben müssen, daß sie sterblich sind. Den Einzelligen dagegen ist eine in ihrer eignen Natur begründete Grenze nicht gesteckt, sie sind somit in gewissem Sinne unsterblich. Daraus folgt dann weiter, daß der natürliche oder physiologische Tod des Individuums erst mit der Entstehung der Vielzelligen auftritt, mithin „eine Anpassungserscheinung ist“[1]), nicht mehr.

Prof. Karl Möbius in Kiel bestritt das[2]): Das einzellige Individuum lasse zwar nichts bei seiner Fortpflanzung zurück, was stirbt, aber während der Teilung erlösche sein individuelles Dasein, es gehe in dem Augenblick zu Ende, wo sich die Tochtersprößlinge voneinander trennen. Mit dem Abschluß der Teilung höre also das Mutterindividuum auf zu leben.

Weismann erwidert: „Der Mann von heute besteht aus ganz anderen Molekülen als der Knabe von vor 20 Jahren“[3]), und doch sind beide für uns dasselbe Individuum. Nicht die Identität des

[1]) „Biolog. Zentralblatt.“ Vierter Band S. 651.

[2]) „Das Sterben der einzelligen und der vielzelligen Tiere.“ Vergleichend betrachtet. Biolog. Zentralblatt IV. S. 389 ff.

[3]) „Dauer des Lebens.“ S. 35.

Stoffes bedingt die Identität der lebenden Person, sondern die Kontinuität des selbständigen, gegen andre abgegrenzten, lebenden Körpers!“[1]) „Gerade diese aber wird bei dem Teilungsprozeß nicht aufgehoben, nur die Masse des Körpers wird verringert, wie sie früher beim Wachstum vermehrt wurde. Aber auch Vermehrung oder Verminderung der Masse stempelt ein Bion nicht zu einem neuen, einem andren als es vorher war, nimmt ihm nicht seine Individualität.“[2])

Möbius repliziert: „Die Protozoen sind ebenso wie die Metazoen psychisch zentrierte Individuen. In den gesonderten psychischen Zentren der Teilungssprößlinge kann das frühere psychische Zentrum der Mutter nicht fortbestehen, weil deren individuelles, leibliches und geistiges Leben bei der Teilung erlischt. Die Protozoen sind daher auch vom psychologischen Standpunkt aus nicht unsterblich zu nennen.“

Weismann nennt dieses „Erlöschen eine petitio principii“ und fragt: „Woher wissen wir, daß es erlischt?“ Aber er legt selbst die Gegenfrage nahe: Woher wissen wir, daß es nicht erlischt? Denn dann könnte man schließlich zu dem Absurdum gelangen, daß alle Bionten einer Infusorienart, welche heute leben, nur ein Individuum wären!

Er bestreitet nicht, daß auch bei den Protozoen Tod eintreten kann durch mechanische Zerstörung, chemische Auflösung, ungenügende Ernährung, allzugroße Kälte oder Eintrocknen. Aber das sei kein natürlicher, kein physiologischer Tod, der in dem Leben selbst seine Wurzel habe. Die Eigentümlichkeit der Protozoen sei, daß ihr Körper sich nicht durch das Leben abnutze, daß er ein Teil der unsterblichen Substanz ist, welche die zahllosen Ketten der Lebensformen miteinander verknüpft und auseinander hervorgehen läßt.“[3])

Weismann nimmt das als „eine physiologische Tatsache“ in Anspruch.[3]) „In der Unsterblichkeit der Substanz, aus welcher der Einzelligen-Körper besteht, liegt der wesentliche und durchgreifende Unterschied von den Metazoen.“[4])

Aber er erklärt selbst: „Wir kennen ja die einzellige Struktur eines einzelligen Wesens so wenig, als die einer Zelle überhaupt,

[1]) „Zur Frage nach der Unsterblichkeit . . .“ S. 653.

[2]) Biolog. Zentralblatt IV, 658.

[3]) 658. — [4]) 679.

wissen auch nicht, wie dieselbe durch den Stoffwechsel verändert und wieder ad integrum restituiert wird. Wir können also a priori durchaus nicht darüber urteilen, ob ein Zellkörper imstande ist, unbegrenzt fortzufunktionieren oder ob ihn die Funktion allmählich aufreibt." In den Körperzellen der Metazoen treiben Zellen vielfach dem Tode zu. Durch ihre Funktion, und zwar häufig unabhängig vom Tode des ganzen Organismus. Andrerseits, urteilt Weismann, lehrt uns die Erfahrung in vielen Einzelligen unsterbliches Protoplasma kennen.[1]) Andere Forscher bestreiten es. In keinem Fall ist die Sache spruchreif. Und damit auch nicht die These, daß die Kontinuität des selbständigen, gegen andre abgegrenzten lebenden Körpers die Identität der lebenden Person „bedinge." [2])

Daß die Kontinuität nur ein Mittel ist, den Inhalt des Ich vorzubereiten uud zu sichern; daß dieser Inhalt und nicht das Ich die Hauptsache ist, sind Sätze, die in der Selbst-Beobachtung keinen Anhalt finden.

So gewiß das Ich-Bewußtsein nur im Rapport mit der Welt erwacht und immer irgend eine Stellung zu ihr einschließt, es also ein inhaltloses Ich-Bewußtsein freilich nicht gibt: so wenig existiert dieser Inhalt ohne dies Ich. Denn dieser Inhalt spricht nur aus, wie dieses Ich sich zur Welt stellt. Dieses, nicht irgend ein anderes. Gibt es dieses Ich nicht, so kann es auch diesen Inhalt nicht geben. Gibt es auch kein anderes Ich, so kann es überhaupt keinen Inhalt von irgend einer Stellung irgend eines Ichs zur Welt geben.

Tatsache aber ist, daß die Geschichte von frühe an die verschiedensten Stellungen der Menschen zur Welt zu buchen gehabt hat und daß diese Gegensätze uns noch heute reichlich umgeben.

Es gibt kein Ich ohne Inhalt, aber auch keinen Inhalt, keine Aussage wovon auch immer, ohne ein Ich, das die Aussage als die seine macht. So kann nicht die Frage entstehen, was von beiden die Hauptsache ist, der Inhalt oder das Ich, und nicht die Antwort lauten, der Inhalt und nicht das Ich. Sondern das eine ist nicht ohne das andre.

So kann auch nicht die Kontinuität nur ein Mittel sein, den Inhalt des Ich vorzubereiten und zu sichern, denn was

[1]) 678. — [2]) 653. — Mach, „Die Analyse. . ." 19.

zusammenhält, die Kontinuität ermöglicht, den Zusammenhang unterhält, das gemeinsame Band, der Träger desselben, ist eben das Ich und nur das Ich. Ohne die Realität desselben, ohne seine „reelle Einheit" gäbe es weder einen Inhalt vorzubereiten noch ihn zu sichern.

Freilich ist der Inhalt nicht auf das Individuum beschränkt. Er kann auch irgendwie in gewissen Grenzen und Graden nach dem Tode des Individuums erhalten bleiben. Nicht notwendig und ebensowenig erweislich „bis auf geringfügige persönliche Erinnerungen." [1]) Freilich gehören irgend welche Errungenschaften der Lebensarbeit auf irgend einem Gebiete der Gesamtheit dazu, selbst das Empfinden des Einzelnen kann in andren nach ihm Stimmungen wecken, die den seinen verwandt sind: aber der persönliche Charakter läßt sich nicht vererben und nicht übertragen.

Freilich gibt es Bewußtseinsinhalte von allgemeiner Bedeutung. Aber wird man von ihnen sagen dürfen, daß sie die „Schranken des Individuums durchbrechen und, natürlich wieder an Individuen gebunden, unabhängig von der Person, durch die sie sich entwickelt haben, ein allgemeineres unpersönliches, überpersönliches Leben fortführen"? [2]) Sie gewinnen ihre allgemeine Verbreitung und Bedeutung vielmehr auf keinem andren Wege, als daß eben viele, vielleicht sehr viele ihre eigene Überzeugung, ihr eigenes Urteil, ihre eigene Stellung zur Welt in dieser Hinsicht wiederfinden, zu der ihrigen machen und so durchaus persönlich haben und vertreten.

Freilich wird es den Künstler, Forscher, Erfinder, Sozialreformator u. a. in hohem Grade befriedigen, wenn es ihm gelingt, neue Gesichtspunkte, Erkenntnisse, Aufschlüsse, Ideen und Gedanken zu finden und zu verkünden, die die Welt erobern. Aber sie erobern sie nur dann, wenn sich ihre Wahrheit vor dem Ich-Bewußtsein sehr vieler Mitlebenden einzeln ausweist und einen nach dem andern überzeugt. Nur so, daß die überwiegende Mehrheit der urteilsfähigen Zeitgenossen ihre persönlichen Träger werden.

Ein unpersönliches, überpersönliches Leben führen die Bewußtseinsinhalte nicht und können es nicht. Die Ideen regieren

[1]) Mach, „Analyse . . ." S. 19.
[2]) Mach, „Analyse . . ." S. 20.

die Welt nur durch die Menschen, die sie als ihre eigenste Überzeugung vertreten. Sie sind ihnen gewiß und zum persönlichen Eigentum geworden. Und nun stehen sie dafür ein mit einem Nachdruck, der sich nötigenfalls der ganzen Welt gegenüber behauptet. Alle großen Gedanken sind nicht anders als im Kampfe zur Geltung gekommen. Den bisherigen Anschauungen gegenüber haben sie sich durchsetzen müssen. Diese regelmäßige Erscheinung, nach Ausweis der Geschichte, so heißen Ringens auf beiden Seiten, für das Neue wie für das Alte, bleibt ganz unerklärlich, wenn nicht jenes wie dieses persönliche Vertreter gehabt hätte. So beweist selbst die Verbreitung neu aufkommender Gedanken zu Bewußtseinsinhalten von allgemeiner Bedeutung nur auf dem Wege eines hart und keineswegs auf den ersten Ansturm erstrittenen Sieges das Ich als Träger des Für und des Wider.

So ist Professor Ernst Mach überzeugt, daß das Ich unrettbar ist, und zweifelt nicht, daß man sich dieser „einfachen Wahrheit, welche sich aus der psychologischen Analyse ergibt, auf die Dauer nicht wird verschließen können". [1]) Aber eben sein Eifer verrät, wie viel ihm persönlich daran liegt, mit seiner Meinung durchzudringen, und betätigt nur ungeachtet seiner Reden dawider, daß sein Ich eine sehr wirksame Realität ist.

Daß man in Zukunft auf das Ich nicht mehr den hohen Wert legen werde, erwartet er. Daß es „schon während des individuellen Lebens vielfach variiere" [1]), läßt sich ihm nicht zugeben. Die Identität des Ich ist vielmehr die Voraussetzung alles Wechsels und Wandels, dem unsre Meinungen, Erkenntnisse, Überzeugungen im Laufe des Lebens unterworfen sein mögen. Wäre es nicht durchweg dasselbe unser Ich, so würde dieser Wechsel gar nicht für uns möglich und von uns empfunden werden. Denn dann wär's ja gar nicht unser Ich, das sich wandelte, nicht wir selber, die anders würden.

Auch daß „im Schlaf und bei Versunkenheit in eine Anschauung, in einen Gedanken, gerade in den glücklichsten Augenblicken „das Ich teilweise oder ganz fehlen kann" [1]), vermag als Instanz gegen seine Identität und reelle Einheit nicht in die Wagschale zu fallen.

Die Selbstbeobachtung läßt darüber nach meinem Urteil keine

[1]) S. 20.

Frage. Und Mach selbst, so sehr er eine rein physiologische Psychologie als Ideal hochschätzt, würde es doch als eine Verkehrtheit erscheinen, die sogenannte „introspektive" Psychologie ganz abzuweisen. Er erkennt rückhaltslos an, daß „die Selbstbeobachtung nicht nur ein sehr wichtiges, sondern in vielen Fällen das einzige Mittel ist, um über grundlegende Tatsachen Aufschluß zu erhalten." [1])

Ein solcher Fall liegt hier vor. Kann das Ich teilweise oder ganz fehlen „im Schlaf"? Die Selbstbeobachtung lehrt, daß das Ich-Bewußtsein bis zu dem Moment, wo wir einschlafen, weder teilweise noch ganz fehlt. Wir schlafen ein und nicht ein anderes Ich: das Bewußtsein verläßt uns nicht. Die Selbstbeobachtung bestätigt weiter, daß sofort bei dem Erwachen wir ganz genau wissen: Wir sind es und nicht ein andres Ich, das hier erwacht. Und wenn wir mitten in der Nacht aus tiefem Schlaf erweckt oder aufgeschreckt werden, so mag uns wohl, etwa auf Reisen, wenn beinahe täglich das Nachtquartier ein anderes ist, im ersten Augenblick die Situation nicht gleich gegenwärtig sein, in der wir uns befinden: daß wir es sind und nicht ein andres Ich, das so in der Ruhe gestört wird, ist uns auch in einem solchen Fall auf der Stelle so klar, daß eine Frage darüber gar nicht aufkommt. Wir haben weder den Eindruck, daß wir das Ich-Bewußtsein verlieren, wenn sich der Schlaf auf unsre müden Glieder senkt, noch daß wir's erst suchen und wieder finden müssen, wenn die gewohnte Stunde uns erweckt, noch daß es uns abhanden gekommen ist, wenn wir plötzlich zu ungewohnter Stunde dem Schlaf entrissen werden.

Aber „im Schlaf"? Selbst da läßt uns die Selbst-Beobachtung nicht ganz im Stich. Das Pflichtgefühl verläßt uns auch im Schlafe nicht. Es weckt uns, wenn der Dienst uns auch zu ungewöhnlicher Zeit braucht. Wir schlafen unruhig, wenn wir das wissen. Wir wachen öfter auf in einer solchen Nacht, um ja rechtzeitig auf dem Posten zu sein oder den Zug nicht zu verfehlen, wenn sich's um eine Reise handelt. Manch einer wacht zu der bestimmten Stunde auf, wie er sich's vor dem Einschlafen vorgenommen hat. — Mitunter haftet ein Traum in der Erinnerung, der uns dann von unsrer geistigen Tätigkeit im Schlafe nach-

[1]) S. 278 Anm. 1.

träglich Kunde gibt. Nicht nur die sog. Morgenträume, wenn das Großhirn nur noch im Halbschlummer liegt und der Erholung nicht mehr bedarf. Sie, aus denen wir wohl unmittelbar erwachen, pflegen uns im Augenblick noch nicht entschwunden zu sein. Aber ein besonders eindrucksvoller kann uns selbst unvergeßlich bleiben. Wir erfahren so mancherlei davon, worin sich die seelische Tätigkeit im Traume von der im Wachen unterscheidet. Maß und Ziel, der gesetzliche Verlauf des Geschehens hat an Respekt verloren.

Die Gestalten können ins Groteske überboten und die Entfernungen ganz ignoriert werden. Die Kritik scheint im Traume zu schweigen. Aber auch er arbeitet nur mit Bauelementen, die das wache Leben in der Seele gesammelt hat. Er kombiniert, aber schafft nicht. Was sie immer an Erinnerungen birgt, er ruft sie zur Stelle, scheint es, unbehindert auch durch die Zeit. Verstorbene treten als Lebende auf, und sie öffnen ihren Mund, zu reden ganz so, ermahnend oder tröstend, wie wir sie kannten, genau in dem Sinn, wie wir ihr Andenken im Herzen tragen. Ihre Liebe zu uns, ihre Fürsorge für uns: Alles wie vordem, nur nun im Traume. Für uns. Daß wir dieselben sind wie im Wachen, davon gehen alle unsre Träume aus.

Das setzen sie stillschweigend voraus. Der Schläfer gibt sich keine Rechenschaft darüber, daß er es ist und nicht ein andres Ich, das träumt. Er stellt aber auch nicht die Frage. Sie existiert für ihn nicht. Empfinden, Vorstellen, Erinnern wirken auch im Schlafe fort, während das Gehirn ruht und für Probleme nicht zu haben ist. Aber daß es ein und derselbe ist, der sie im Wachen stellt und auf ihre Lösung bedacht ist, und nicht ein anderes Ich, das empfindet, vorstellt und sich erinnert im Traume: das ist die Lebensbedingung desselben in allen seinen Variationen. Immer spielt in ihnen der Schlafende die Hauptrolle. Um ihn handelt sich's. An ihn wenden sie sich. Ohne eine Beziehung zu ihm gibt's keinen Traum. Das Selbstbewußtsein erscheint danach nicht aufgehoben. Es regt sich bisweilen mitten im Traume, wie aus Befremden darüber, was darin vor sich geht, in der Selbstbeschwichtigung: Es ist doch wohl nur ein Traum.

Meine Selbstbeobachtung reicht nicht weiter. Andren dagegen scheint doch auch der Zug begegnet zu sein, daß der Träumer selbst sich in seinen Urteilen und Handlungen gelegentlich dramatisch in mehrere Personen spaltet. Für einen, dessen Selbstbeobachtung einen solchen Fall schlechterdings nicht aufzuweisen hat, ist es schwer, Stellung dazu zu nehmen. Notwendig schließt indessen selbst dieser Fall eine Aufhebung des Ich-Bewußtseins um so weniger ein, als auch im Wachen der Widerstreit zwischen der Neigung zum Bösen und der zum Guten sich unter Umständen wie auf zwei Rollen verteilt und so das Ich zu zerspalten scheint. Scheint. Denn im Grunde ist es nur das Für und Wider, zwischen dem sich das Ich im sittlichen Kampf, wie in der sinnreichen Fabel des Sophisten Prodikos von Julis auf der Insel Keos „Herakles am Scheidewege", zu entscheiden hat.

Die Unterscheidung dessen, was Theodor Hermann Meynert, seit 1879 ordentlicher Professor der Psychiatrie im Allgemeinen Krankenhaus zu Wien und Leiter der Abteilung für Nervenkrankheiten, verdient um die Anatomie und Biologie des Gehirns[1]), das sekundäre Ich im Gegensatz zum primären Ich genannt hat als dem, in welchem sich vor allem das animale Leben des Leibes hervorhebe[2]), kommt dabei nicht in Betracht. Auch nicht die Fälle, wo aus Störungen der Organempfindungen eine Alterierung des Ich abgeleitet wird, wie sie Theodule Ribot[3]) beschreibt.

Ernst Mach[4]) dagegen denkt sich die Sache so: Es gibt wechselnde Organgefühle, Gemeinempfindungen, „welche von dem Lebensprozeß aller Körper herrühren, der in das Großhirn ausstrahlt und als Hunger, Durst usw. die Grundlage der Triebe wird". Diese lösen „vermöge eines im embryonalen Leben erworbenen Mechanismus unsre Bewegungen, Reflexe und Instinkthandlungen aus, die durch das später entwickelte Vorstellungsleben nur modifiziert werden können".

An diese wechselnden Organgefühle knüpfen sich mit diesen fest verbundene Assoziationskreise an, die untereinander nicht zusammenhängen. „Mit dem Wechsel der Organempfindungen, etwa

---

[1]) „Der Bau der Großhirnrinde und seine örtlichen Verschiedenheiten." Vierteljahrsschrift für Psychiatrie 1867/68. Vorher „Lehrbuch der psychischen Krankheiten". 1865.

[2]) „Sammlung von populär-wissenschaftlichen Vorträgen über den Bau und die Leistungen des Gehirns" 1892 S. 36 ff.

[3]) „Les maladies de la personnalité." 1888.

[4]) „Erkenntnis und Irrtum", S. 64.

durch Krankheit, wechseln dann auch die Erinnerungen und die ganze Persönlichkeit."

„Im Übergangszustande aber, wenn derselbe von genügender Dauer ist, tritt die doppelte Persönlichkeit auf. Wer im Traume imstande ist, sich zu beobachten, dem sind solche Zustände nicht ganz fremd und keineswegs unvorstellbar." [1]) Mir sind sie beides, fremd und unvorstellbar zugleich. —

Kann das Ich teilweise oder ganz fehlen „bei Versunkenheit in eine Anschauung, in einen Gedanken, gerade in den glücklichsten Augenblicken"?

Bei Versunkenheit in eine Anschauung, in einen Gedanken ist unser Geist, unser Ich so konzentriert auf sie gerichtet und in sie vertieft, daß es für alle übrigen Eindrücke der Umgebung in diesem Stadium nahezu unzugänglich ist oder doch ihnen schlechterdings keine Aufmerksamkeit widmet. Aber mag der Geist in einem solchen Falle alles um sich her vergessen: sein Ich vergißt er nicht und kann es nicht. Denn das hat sich nicht in der Versenkung aufgelöst, auch nicht in ihr sich selbst verloren, sondern es hat in der intensivsten Weise sich auf den betreffenden Gedanken eingelassen, ist auf ihn eingegangen, hat sich von ihm hinnehmen lassen, weil er ihn anzog, gerade dieser ihn; weil er ihm Freude machte, er gerade ihm.

Nur so konnte es einer der glücklichsten Augenblicke werden, weil eben sein Ich darin, in dieser konzentrierten Beschäftigung mit dieser Anschauung, gerade sein Ich die größte Befriedigung fand.

* * *

In allen diesen Fällen fehlt das Ich weder ganz noch teilweise. Es beschränkt sich nicht auf den „an einen bestimmten Körper, den Leib, gebundenen Komplex von Erinnerungen, Stimmungen, Gefühlen." [2]) Diese setzen es vielmehr voraus, um zustande zu kommen. Seine Beständigkeit ist nicht nur eine scheinbare" [3]) und besteht nicht vorzüglich nur in der Kontinuität. „Größere Verschiedenheiten im Ich verschiedener Menschen, als im Laufe der Jahre in einem Menschen eintreten, kann es kaum geben" [4]), ist ein Satz, der sich schlechterdings der Nachprüfung entzieht und daher weder pro noch contra in Anschlag gebracht

[1]) S. 67. — [2]) „Die Analyse", S. 2. — [3]) S. 3. — [4]) S. 3.

werden kann. Um so mehr verdient es Beachtung, wenn Mach erklärt, man kenne sich persönlich sehr schlecht, und dafür sich selbst anführt: „Als junger Mensch erblickte ich einmal auf der Straße ein mir höchst unangenehmes widerwärtiges Gesicht im Profil. Ich erschrak nicht wenig, als ich erkannte, daß es mein eignes sei." [1]) An einer Spiegelniederlage hatte er es im Vorübergehen durch zwei gegeneinandergeneigte Spiegel wahrgenommen.

Ein andermal stieg er nach einer anstrengenden nächtlichen Eisenbahnfahrt sehr ermüdet in einen Omnibus, eben als von der anderen Seite auch ein Mann hereinkam. „Was steigt doch da für ein herabgekommener Schulmeister ein, dachte ich," berichtet er. „Ich war es selbst, denn mir gegenüber befand sich ein großer Spiegel." „Der Klassenhabitus war mir also viel geläufiger als mein Spezialhabitus." [1])

Folgt daraus oder sind diese beiden Fälle Belege dafür, daß „das Ich so wenig absolut beständig ist als die Körper"? [1]) Es folgt vielmehr, und die beiden Fälle zeigen es, daß das Ich noch etwas ganz anderes ist als alles Körperliche an uns. Unsre Leibesbeschaffenheit und unser Aussehen wechselt naturgemäß. Jugend und Alter bedingen große Veränderungen. Gesunde und kranke Tage machen sich bemerkbar. Körperlich ist beinahe alles im Fluß. Umsatz und Ersatz lösen sich ab. Ausgabe und Einnahme folgen einander. Die blühendste Gestalt kann bis zum Schatten abmagern. Sie mag vor ihrem Spiegelbild erschrecken. Aber daß sie es selber ist, die vordem so blühte und nun so vergeht: darüber bleibt sie bei all ihrer Schwäche nicht ernstlich im Zweifel.

„Indem wir unsre persönlichen Erinnerungen über den Tod hinaus zu erhalten wünschen, verhalten wir uns", sagt Mach, „wie der kluge Eskimo, der die Unsterblichkeit ohne Seehunde und Walrosse dankend ablehnte". [2]) Und freilich, wenn das Ich nichts weiter ist, als ein an den Leib gebundener „Komplex von Erinnerungen, Stimmungen und Gefühlen" [3]) ohne Subjekt, so muß es mit dem Leib aufhören, und niemand hat ein Interesse daran, daß es so ihn überdauere, und kann es haben. Erinnerungen ohne Träger, ohne Subjekt, ohne einen, der sie hat und behält: wie soll von ihrer Fortdauer über das Leibesleben hinaus auch

[1]) S. 3. — [2]) S. 20. — [3]) S. 2.

nur die Rede sein können, auch nur der Gedanke möglich werden!

Ist dagegen das menschliche Ich eine sittliche Persönlichkeit mit dem Bewußtsein, der materiellen Natur überlegen und nicht an ihre Gesetze des Werdens und Vergehens gebunden zu sein: dann schließt es dieses geistige Wesen des menschlichen Ich von selbst ein, daß es dem Tod des Leibes nicht mit verfällt, daß es ihn übersteht.

Gibt es kein Ich, so ist die Folgerung Machs ganz unausweichlich. Auf „individuelle Unsterblichkeit" braucht dann nicht erst „gern verzichtet" zu werden. Denn die Wortverbindung ist dann ein unvollziehbarer Gedanke, gegenstandslos. Es existiert dann gar kein Ich, das weiterleben könnte.

Aber daß es nicht existiert, ist ja nur die These Machs. Er empfiehlt sie, aber alle die angeführten Instanzen widersprechen ihr: er selbst und wir, aber nicht alle nur, die im Geisterkampfe stehen, sondern der Mensch als Person durchweg.

„Wollte man das Ich", so motiviert er sie, „als eine reale Einheit ansehen, so käme man nicht aus dem Dilemma heraus, entweder eine Welt von unerkennbaren Wesen demselben gegenüberzustellen, was ganz müßig und ziellos wäre, oder die ganze Welt, die Ich anderer Menschen eingeschlossen, nur als in unsrem Ich enthalten anzusehen, wozu man sich ernstlich schwer entschließen wird." [1])

Also für ihn ist es ein Dilemma, entweder den Glauben an eine andre Welt, ein der materiellen Natur überlegenes und ihrem Zwang enthobenes Reich des Geistes in der Gemeinschaft mit Gott, der Geist ist, zu bekennen oder dem Solipsismus, der Form des subjektiven Idealismus,[2]) wonach das Subjekt oder das Ich allein existiert und aus sich die Welt schafft, zu huldigen.

---

[1]) S. 23.

[2]) Philosophisch geht der Gedanke von Johann Gottlieb Fichte aus, dem Verfasser der Schrift „Über die Bestimmung des Menschen", Berlin, 1880. Aus Anlaß der Errichtung eines Fichte-Denkmals in Berlin hat sie Georg Lasson, Pastor an der Bartholomäus-Kirche dort, unter dem Titel: „Johann Gottlieb Fichte und seine Schrift Über die Bestimmung des Menschen. Eine Betrachtung des Weges zur geistigen Freiheit" Berlin, Trowitsch und Sohn. 1908 verständnisvoll in ihrem dauernden Werte gewürdigt. Er hat damit einem der „großen Denker, die in unserer klassischen Literatur-

Daß er sich nicht dazu entschließen kann, die ganze Welt zu einer Schöpfung seiner Sinne zu machen, verdenken wir ihm nicht. Daß er von der „Monstrosität des Solipsismus" [1]) als einer „praktisch unerträglichen" [1]) Auskunft spricht, befremdet uns nicht. Sie ist es uns auch.

Er verkennt keineswegs, daß man auch dazu kommen kann. „Wer einmal unter dem Einflusse Kants gestanden, einen idealistischen Standpunkt eingenommen hat, und den Gedanken des Dinges an sich nicht bis zu den letzten Spuren losgeworden ist, bei dem bleibt eine gewisse Neigung zum Solipsismus zurück, die mehr oder weniger deutlich hervortritt." [2]) Mach kennt diesen Zustand selbst aus seiner frühen Jugend und findet ihn „begreiflich".[2]) „Der philosophische Denker macht dann das einzige prinzipiell unlösbare Problem des Ich zum Ausgangspunkt für

---

periode dem deutschen Geiste zur Erkenntnis seiner selbst geholfen und das Selbstbewußtsein der Menschheit auf eine höhere Stufe gehoben haben" S. 7, die dankbare Erinnerung erneuert, ihm, der „mit seiner Philosophie eine unmittelbar praktische Wirkung auf das Gemüt seiner Zeitgenossen zu erreichen strebte."

Fichte, der Ältere, hat diesen Einfluß höchst wirksam und unvergessen durch seine „Reden an die deutsche Nation, gehalten im Winter 1807 bis 1808", Berlin 1808 ausgeübt. Sein philosophischer Standpunkt hat ihn daran nicht gehindert. Hatte Kant gelehrt, daß die Folgerung aus der Existenz einer Wirkung auf ihre Ursache zwar eine unsrem Erkenntnisvermögen eigentümliche Urteilsform sei, aber die wirkliche Existenz der Ursache nicht verbürge: so bezeichnete es Fichte geradezu als einen Fehlschluß, eine solche Ursache als *existierend* zu denken. Überdem würde eine Vorstellungswelt in unsrem Bewußtsein gar nicht möglich sein, wenn sie durch ein von unsrem Ich Verschiedenes zustande gekommen wäre. So will Fichte die Vorstellungswelt lediglich aus dem Subjekt erklären. Da außer dem Ich nichts existiere, könne auch dieses nur sie verursachen, erzeugen. Fichte meinte so im Sinne Kants weiter zu philosophieren. Kant erklärte das 1799 für einen Irrtum und Fichte's „Wissenschaftslehre" für ein ganz verfehltes System. Fichte seinerseits verwahrt sich dagegen, daß *er* aus *seinem* Ich sich selbst die Welt nur vorspiegele. Er nennt das einen „unsinnigen und bodenlosen Idealismus und Egoismus", den man ihm andichte. Es ist das Ich im allgemeinen Sinne, das absolute Ich oder die Ichheit, von dem er die Behauptung aufstellt. Im absoluten Idealismus sieht er sein Ziel. Gleichwie Kant das Erkenntnisvermögen nicht im individuellen, sondern im allgemeinen Sinne meinte. Das jedes erkennenden Subjekts. Jedes Individuum der Menschheit hat es auf gleiche Weise.

[1]) „Die Analyse . . ." S. 28. — [2]) S. 292.

alle übrigen.“ [1]) Das Ich ist ihm gegeben. Darüber kann er nicht hinaus. Wenn daher spekulative Philosophen sagen: „Der Solipsismus ist der einzige konsequente Standpunkt“, so verargt ihnen das Mach nicht. Er versteht es aus ihrem Streben nach einem abgeschlossenen, allumfassenden, fertigen System der Weltauffassung. Freilich erkennt er dann dasselbe Recht dem zu, der die Materie als das einzige, uns unmittelbar Gegebene, das sich nicht weiter enträtseln und erklären läßt, ansieht, bei ihr stehen zu bleiben und dem Materialismus die Palme zuzugestehen; sowie jedem andren, der ein System sucht und „findet“, gefunden zu haben meint.

Nur das erregt Machs Verwunderung, wenn ein *Naturforscher* den Solipsismus für den einzig konsequenten Standpunkt ausgibt; einen Standpunkt, der, wie er einwandfrei sagt, doch besser für einen beschaulich dahinträumenden Fakir passe, als für einen ernst denkenden und aktiven Menschen.

Ein Naturforscher vertausche dadurch die philosophische Denkweise mit der naturwissenschaftlichen. Der Naturforscher suche *keine vollendete Weltanschauung*. Auf eine absolute Lösung mit seinen Mitteln rechne er nicht, aber ebensowenig gebe es für ihn ein Problem, „das er als absolut unlösbar betrachten müßte.“ [1])

Ich halte diese Doppel-Forderung für unerfüllbar und auch für sich selbst widersprechend. Freilich soll der Naturforscher nicht die naturwissenschaftliche Denkweise mit der philosophischen vertauschen, aber eine reinliche Sonderung zwischen beiden läßt sich bei der Arbeit weder durchführen noch wird sie von irgend einem Forscher ernstlich in Angriff genommen. Auch von Prof. Mach selbst nicht. Das beweist seine zweite Forderung.

Soll nämlich der Naturforscher als solcher von keinem Problem zugeben, daß es für ihn absolut unlösbar ist, so steht ihm der Satz vor aller Einzelarbeit fest, daß es keine Probleme in der Welt gibt, denen mit seinen Mitteln nicht beizukommen, an deren Lösung von ihnen aus, im Grunde auf physikalischem Wege, nicht heranzutreten wäre.

Darin liegt implicite bereits die Meinung von der Identität des Psychischen und des Physischen oder mindestens, daß die Erkenntnis des Psychischen vom Physischen aus in irgend einem sein

[1]) S. 292.

Wesen erhellenden oder aufklärenden Grade erreichbar ist. Und schon so ausgedrückt ist der Gedanke ein philosophischer, eine Annahme, die die exakte Forschung bisher nicht für sich hat. Freilich ist mein Psychisches in einzelnen seiner Äußerungen „von der physischen Umgebung mit Einschluß meines Leibes und des Verhaltens meiner Nachbarn“ [1]) erfahrungsgemäß „abhängig“: aber das Problem des Psychischen, seiner Herkunft und seiner Natur wird dadurch noch nicht einmal angerührt, geschweige seiner „*Lösung*“ in irgend einem wenn auch noch so geringen Maße näher gebracht. Selbst so formuliert: „Die Betrachtung des Psychischen durch Introspektion ist nicht erschöpfend; sie muß mit der Untersuchung des Physischen Hand in Hand gehen“ [1]) schließt die Forderung die Voraussetzung ein, daß die Untersuchung des Physischen einen Beitrag zur Erkenntnis der Eigenart des Psychischen zu liefern imstande ist: wozu bisher ein nachweisbarer Anhalt fehlt.

„Gewiß ist das Ich nicht erschöpft, wenn man, ganz vorläufig, sagt, es bestehe in einem eigenartigen Zusammenhang der Elemente, solange die Art dieses Zusammenhangs im einzelnen nicht erforscht ist.“ „Aber die hierher gehörigen Einzelprobleme wird nicht die Spekulation lösen“.[2]) Freilich nicht. Doch ist sie bei der Stellung derselben nicht unbeteiligt gewesen. Die Betrachtung des Physischen und des Psychischen als Komplexe oder Komponenten von Elementen, von letzten Bestandteilen, ausdrücklich „nicht im metaphysischem Sinne“ [3]), „die wir bisher nicht weiter zerlegen konnten“ [3]), schließt, ganz abgesehen davon, daß diese „Elemente“ sich *isoliert* gar nicht nachweisen lassen, eine mehr oder weniger mechanische, gleichviel ob physikalische Ansicht auch des Psychischen als etwas Zerlegbaren, Komponierten, aus Bestandteilen Zusammengesetzten oder psychische Auffassung auch des Physischen als eines Komplexes aus Elementen im Sinne von „Empfindungen“ im Machschen Sprachgebrauch bereits *ein*.

Das ist nicht minder der Fall, wenn „der physische Untergrund des Ich, der Leib“ [2]), aber wieder ausdrücklich nicht als „ein transzendentes unerkennbares Ich“ [2]), der Lösung „die Anhaltspunkte liefern“ soll, „welche die introspektive Psychologie nur sehr unvollständig beschaffen kann.“ [2])

[1]) „Erkenntnis und Irrtum“, S. 18.
[2]) „Die Analyse . . .“ S. 293. — [3]) S. 4.

Der solipsistische Naturforscher würde nach Machs Ausdruck einem Physiker gleichen, für welchen das Thermometer das Grundproblem der Welt wäre, weil er heute die Ausdehnung durch die Wärme noch nicht vollständig durchschaut.

Der solipsistische Philosoph hingegen scheint ihm dem Manne nachzuahmen, der sich das Umdrehen abgewöhnt hat, weil, was er sieht, doch immer nur sein Vorn ist.

Und der Physiker Ernst Mach? Er protestiert dagegen, daß die Physiologie der Sinne, „die von Goethe, Schopenhauer u. a., mit größtem Erfolge aber von Johannes Müller[1]) eingeschlagene Methode, die Empfindungen an sich zu untersuchen, allmählich verlassend, fast ausschließlich einen physikalischen Charakter angenommen“[3]) hat. Diese Wendung erscheint ihm eine nicht ganz zweckentsprechende, da die Physik, trotz ihrer bedeutenden Entwicklung, doch nur ein Teil eines größeren Gesamtwissens, mit ihren für einseitige Zwecke geschaffenen einseitigen intellektuellen Mitteln diesen Stoff nicht zu erschöpfen vermag.[2]) Von der sich allmählich bahnbrechenden Ansicht, „daß die Wissenschaft sich auf die übersichtliche Darstellung des Tatsächlichen zu beschränken habe“[3]), scheidet er einerseits von vornherein alle im Kantschen Sinne metaphysischen Annahmen als müßig, durch die Erfahrung nicht kontrollierbar, aus. Andrerseits ergibt sich ihm von diesem „Gesichtspunkt“ aus, in dem weitesten, das Physische und Psychische umfassenden Gebiete als erster und nächster Schritt die Auffassung der „Empfindungen“ als gemeinsamer „Elemente“ aller

[1]) Seit 1833 Prof. der Anatomie und Physiologie in Berlin, gestorben ebenda am 25. April 1858, „Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes“ 1826, „Handbuch der Physiologie des Menschen“ 1833—40. 2 Bände. 4. Auflage 1841—44, welches die vergleichende Organologie und die gesamte Gewebelehre in mikroskopischer und chemischer Hinsicht enthält. Namhafter Förderer der experimentellen Physiologie in Deutschland. Nach ihm bedingt und beherrscht die „Lebenskraft“ den ganzen Organismus, ohne von den einzelnen Teilen abhängig zu sein. Sie ist früher als diese und deren Harmonie. Jene wie diese gehen erst von ihr aus, die nach dem betreffenden Gesetze des jeweiligen Lebewesens als Organisationskraft wirkt (Handbuch der Physiologie . . “ 1844 I, 17—24). „Sein metaphysischer Hang hindert ihn,“ ähnliche Betrachtungen, wie die Machs, wozu sich Ansätze bei ihm fanden, „konsequent zu Ende zu führen“ (Mach, Analyse . . .“ 22 Anm. 1).

[2]) „Die Analyse . . .“ S. 1.

[3]) S. IX.

möglichen physischen und psychischen Erlebnisse, die lediglich in der verschiedenen Art der Verbindung dieser Elemente, in deren Abhängigkeit voneinander bestehe.[1]) Elemente, letzte Bestandteile, von denen er selbst bekennt, „die wir bisher nicht weiter zerlegen konnten.“ Die Natur dieser Elemente bleibe dahingestellt; dieselbe kann durch künftige Untersuchungen weiter aufgeklärt werden. Auch „daß der Naturforscher nicht die direkten Beziehungen dieser Elemente, sondern Relationen von Relationen derselben leichter verfolgt, braucht uns hier nicht zu stören.“[2])

Allen Respekt vor dieser Reserve!

Aber sie ändert nichts an dem Sachverhalt, daß der Forscher E. Mach sowohl von einem Philosophem ausgeht, dem Satze Kants, daß die Erkenntnisformen der von ihm sogenannten reinen (theoretischen) Vernunft nur auf die Erscheinungsobjekte, nicht auf Transszendentes Anwendung finden, als daß auch sein erster Schritt die Annahme von Bestandteilen ist, die er weder weiter zerlegen kann noch deren Natur er kennt. Er begnügt sich mit der Möglichkeit, daß künftige Untersuchungen sie „weiter“ aufklären werden. Es stört ihn auch nicht, daß der Naturforscher die direkten Beziehungen dieser Elemente nicht erreicht, nicht ermittelt, gar nicht kennt. Diese angenommenen gemeinsamen Elemente, auf deren verschiedenartige Verknüpfung er alles Physische und Psychische zurückführt, sind danach selbst „durch die Erfahrung nicht kontrollierbar.“

Wolff hatte der menschlichen Vernunft die Fähigkeit zugesprochen, Gegenstände jenseits der sinnlichen Erfahrung zu erkennen, ohne die Erkenntniskraft geprüft zu haben.

Hume hatte sie ihr, gleichfalls ohne vorherige Prüfung, abgesprochen. Kant untersucht, wie weit die menschliche Vernunft ohne alle Erfahrung, die „reine“, in der Erkenntnis kommt, und gibt die obige Antwort. Aber er erklärt zugleich, daß der Mensch durch seine ganze Anlage gleichwohl genötigt werde, die Erkenntnisformen auf Transszendentes zu beziehen, so daß nach seinem Urteil Metaphysik nicht nur möglich, sondern wirklich ist. Nur nicht für die Wissenschaft, für die über die Erfahrung hinaus nichts bleibt als das zeit- und raumlose „Ding an sich“, von dem wir zwar wüßten, daß es existiert, aber nicht wie. Indessen

[1]) S. IX. — [2]) S. 4.

selbst mit dieser Forderung der Existenz des Dinges an sich war die Kritik der reinen Vernunft sich selbst untreu geworden. In ihrer Konsequenz lag, daß der „Allzermalmer", wie die Zeitgenossen um dieses „Ergebnisses" willen den Verfasser nannten, auch die Existenz dem „Ding an sich" hätte absprechen müssen. Bedenkt man endlich, daß er alles, was er unter dem Titel der reinen Vernunft „zermalmte", unter dem der praktischen wieder aufrichtete, und daß er die Metaphysik in der Kritik der reinen Vernunft opferte, *um* sie in der Kritik der praktischen Vernunft um so sicherer zu fundamentieren[1]): so wird man bei aller Würdigung der großen Verdienste Kants um das philosophische Denken und die Geschichte der Philosophie doch seinem eignen Vorbilde gemäß, der selbst seine Philosophie als *Kritik*, *Kritizismus* bezeichnete, diesem seinen „Ergebnis" *kritisch* gegenüberzustehen Grund haben.

Die wohlmeinende Absicht, die ihn leitete, ist nicht in Erfüllung gegangen. Der Aufschwung des Glaubenslebens nicht zu lange nachher erfolgte unabhängig von ihr aus andrem Anlaß. Die nationale Bedrängnis erweckte einen neuen Geist. Als man sehr viel später die Metaphysik von der Naturwissenschaft aus bedroht und erschüttert glaubte, da kam in Erinnerung an Kants Unterscheidung die Auskunft in Aufnahme, die metaphysische Welt lediglich praktisch zu begründen und von der Wissenschaft ganz zu emanzipieren.

Heute liegt es am Tage, daß dieses Getrennt-Marschieren weder dem Frieden noch einer von beiden zugute gekommen ist. Die reine (theoretische) Vernunft, isoliert von der praktischen, ist ein Abstraktum, welches das Leben nicht kennt, und die praktische Vernunft, isoliert von der reinen (theoretischen), desgleichen. Keine von beiden fungiert in reinlicher Sonderung von der andren.

Man mag im Interesse der Schule das Erkenntnis-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen als Fähigkeiten des „Gemüts",

[1]) Immanuel Kant, „Kritik der reinen Vernunft." v. Kirchmann-Ausg. 1868. Einleitung IV. S. 64: „. . . eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgeschossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere der bisherigen ganz entgegengesetzte Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern."

als Qualifikationen der Psyche, unterscheiden: scheiden lassen sie sich nicht. Getrennt treten sie nicht in Aktion. Sie sind eine Einheit und können diese ihre Natur, ihre Zusammengehörigkeit, ihre gegenseitige Abhängigkeit nicht völlig verleugnen. Es gibt normalerweise für uns kein Erkennen, ohne daß Wille und Gefühl irgendwie dabei beteiligt sind. Es gibt für uns normalerweise kein Wollen, ohne daß Erkennen und Fühlen dabei irgendwie mit im Spiele sind. Und es gibt für uns normalerweise kein Wohlgefallen im Widerspruch mit unsrem Wollen und Erkennen.

Zum Erkennen gehört Wollen und Wohlgefallen, zum Wollen Erkennen und Wohlgefallen, zum Wohlgefallen Vernunft und Stimmung, Willensrichtung.

Kant dagegen geht von der Scheidung dieser drei Vermögen der menschlichen Seele in dem kritischen Stadium seines Philosophierens aus. Das „Inventarium", welches er zu liefern beabsichtigt, soll enthalten, was jederzeit und von jedermann, was allgemein und notwendig theoretisch erkannt, praktisch geweckt und ästhetisch empfunden wird.

Diese Scheidung zwischen der „reinen (theoretischen) Vernunft," der praktischen[1]) Vernunft und der Urteilskraft entspricht der Selbstbeobachtung nicht. Diese bestätigt nicht geschiedene Provinzen des „Gemüts", des menschlichen Geistes, die reine und die praktische, so daß die eine mit der andern in Konflikt geraten könnte und der Vermittlung bedürfte. Die Selbstbeobachtung bestätigt ein einheitliches Geistesvermögen bei aller Verschiedenheit seiner Funktionen.

Kants Philosophie ist geschichtlich bedingt. Das zeitgeschichtlich bedingte Dilemma, aus dem er einen Ausweg sucht, ist einerseits der von ihm sogenannte „Dogmatismus" Wolffs, andrerseits der Skeptizismus Humes. Er findet den *Ausweg* darin, daß er die

[1]) Geht die Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft auf Ermittlung des a priori im Erkenntnisvermögen, so die der praktischen Vernunft auf die des a priori im Begehrungsvermögen und die Kritik der Urteilskraft auf die des Gefühlsvermögens als des Mittelgliedes zwischen jenen beiden: „Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft." v. Kirchmann-Ausg. 1869. S. 1. 15. „Immanuel Kants Kritik der Urteilskraft." v. Kirchmann-Ausg. 1869. Jene erschien zuerst bei Hartknoch in Riga und erlebte noch zu Lebzeiten Kants drei weitere Ausgaben von 1792—1797. Letztere zuerst bei Lagarde in Berlin 1790, und der Verfasser erlebte gleichfalls noch drei weitere Ausgaben von 1793—1799.

theoretische Vernunft von der praktischen Vernunft nicht nur unterscheidet als Funktionen des einen menschlichen Geistesvermögens, sondern scheidet, jede für sich, isoliert von der andren, betrachtet. Er sieht sich dadurch in der Lage, dem kritischen Zuge in der „Kritik der reinen Vernunft" bis zur Reduktion des Glaubens an eine andre Welt auf das Postulat des unbekannten und unerkennbaren „Dinges an sich" und aller religiösen Ideen, denen er nur regulative, nicht konstitutive Bedeutung zuschreibt, auf sophistische Antinomien als „Allzermalmer" genug zu tun. Die „Kritik der praktischen Vernunft" soll dem religiösen Bedürfen nicht minder zu seinem vollen Rechte verhelfen und die ethisch bedingte [1]) Glaubenswelt besser fundamentieren.

Das durchaus berechtigte, von frühe an erkannte, für beide Gebiete, um die es sich handelt, so unentbehrliche wie unersetzliche fundamentale Interesse, dem er dienen will, dem wissenschaftlichen und dem religiösen Bedürfen in gleicher Weise Rechnung zu tragen und nebeneinander Platz zu machen, ist seitdem nicht wieder von der Tagesordnung verschwunden. Wir teilen es noch, und heute ist es nicht nur aktuell, sondern akut.

Mag der Schnitt, der sozusagen operative Eingriff, durch den Kant helfen wollte und helfen zu können meinte, beinahe zum Axiom in nicht ganz engen Kreisen geworden sein: die Selbstbeobachtung widerspricht der Möglichkeit dieser Kur, der Möglichkeit einer Lostrennung des Erkennens vom Glauben und dieses von jenem, ebenso wie der geschichtliche Verlauf, seitdem man mit ihr Ernst zu machen anfing, ihrer Heilkraft.

Wo und wenn der Glaube es nicht mehr wagt, sich dem Welterkennen gegenüber zu behaupten, und selbst keinen Wert darauf legt, es zu können: mag er in dem einen oder andren einzelnen Herzen sein stilles Dasein umfriedigt weiterführen: als Großmacht in der Welt, dem Getriebe und Betriebe des öffentlichen Lebens, wird er und psychologisch betrachtet muß er an Geltung, an Einfluß, an Terrain verlieren. Das „Credo quia

[1]) Immanuel Kant, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft." v. Kirchmann-Ausg. 1869: „Moral führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll" S. 5.

absurdum est", bleibt ein Vorrecht der einzelnen Seele. Der Glaube als Weltmacht kann nicht darauf verzichten, mit dem fortschreitenden Welterkennen in Fühlung zu bleiben und nötigenfalls ihm gegenüber seine Sache zu verteidigen.

Ist der Schluß, wie Kant [1]) lehrt, von der Idee der Seele auf deren Existenz ein zwar „unvermeidlicher", aber doch nur ein „Paralogismus der reinen Vernunft" [1]), ein „falscher", ein „in der Natur der Menschenvernunft" begründeter „Fehlschluß" [2]): so kann dieses „Sophisma" [3]) den Glauben dessen an die Existenz seiner Seele, der es zugibt, nicht unbeeinträchtigt lassen.

Ist die Forderung der Vernunft [4]), der Welt Realität zuzuerkennen, „blendender, aber falscher Schein" [4]), der auf den einen „Probierstein" [5]) untersucht, den „die transszendentale Vernunft verstattet" [5]), ob sich ihre „Behauptungen unter sich selbst" vereinigen lassen [5]), sich als solcher erweist: so wird, wer das zugibt, für seine Weltauffassung die Folgen ziehen. Führt diese Untersuchung in den vier angestellten Proben zum „ersten, zweiten, dritten, vierten Widerstreit der transszendenten Ideen" [6]), zu je einer „Antinomie der reinen Vernunft", zu je einem Paar von Gegensätzen, die einander ausschließen, aber mit gleich guten Gründen bejahen und verneinen lassen: so wird, wer sich von dieser Sophistik imponieren läßt, in seinem Glauben an die Realität der Welt unausweichlich unsicher werden.

Wer sich von Kant „dartun" [7]) läßt, daß „ungeachtet des dringenden Bedürfnisses der Vernunft, etwas vorauszusetzen, was dem Verstande zu der durchgängigen Bestimmung seiner Begriffe vollständig zum Grunde liegen könne", sie doch „ein bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens" nicht für ein wirkliches Wesen annehmen [8]) werde, und so von der Gottesidee nicht auf das Dasein Gottes geschlossen werden könne: der wird sich in seinem Gottesglauben dadurch erschüttert fühlen.

[1]) „Kritik der reinen Vernunft", S. 323 ff.: Des zweiten Buches der transszendentalen Dialektik erstes Hauptstück. „Von den Paralogismen der reinen Vernunft."

[2]) 323.

[3]) 331 „Also wird per sophisma figurae dictionis, mithin durch einen Trugschluß die Konklusion gefolgert."

[4]) 347. — [5]) 358. — [6]) 360 ff. — [7]) 475. — [8]) 470.

Im Grunde beruht der kritische Einwand auf einer falschen Voraussetzung. Nicht die menschliche Vernunft, die irgendwie immer so geschlossen hat, sondern der Kritiker selbst ist es, dem ein Trugschluß begegnet. Er sieht die Gottesidee für ein „bloßes Selbstgeschöpf" unsres Denkens an und schließt — von da aus korrekt —, daß die Wirklichkeit eines ihr entsprechenden Wesens noch nicht daraus folge. Freilich nicht.

Aber die Gottesidee ist nicht ein „bloßes Selbstgeschöpf" unsres „Denkens". Sie hat nicht einen lediglich psychologischen Ursprung. Sie wird nur im psychologischen Prozeß *entbunden*. Im Rapport mit der Welt werden wir uns ihrer bewußt. Wir würden es nicht und mit keinen psychologischen Mitteln, wenn sie nicht *der Anlage nach* in unsrer Seele vorhanden wäre, wenn sie nicht zum a priori unsres Geistes gehörte. Ihr Ursprung dem Keime, der Potenz nach liegt jenseits aller psychologischen Vorgänge.

Auch wo wir in der Phantasie, sei es in der Erregung oder selbst im Traume, neue Gestalten bilden, geschieht es immer auf Grund des vorhandenen Vorstellungsmaterials, welches unser Bewußtsein birgt. Wir kombinieren, wir erweitern nach allen Dimensionen, aber wir schaffen nicht. Auch die groteskesten Hirngespinste lassen sich auf bekannte Elemente, auf vorhandene Bausteine — zurückführen. Völlig aus der Luft gegriffen sind sie nie.

Ohne allen objektiven Anhalt oder Ausgang gibt es für uns keine Vorstellung. Die Idee Gottes aber ist für uns, für so organisierte Wesen wie wir, für solche, die wie wir uns auf Grund der Selbstbeobachtung und der Geschichte kennen, um so unerschwinglicher, unerreichbarer, unmöglicher ohne ein reales Objekt, je barer die endliche Welt auch unsrer Gedanken von dazu brauchbaren *Bauelementen* ist. Die Vorstellung des Absoluten ist dem Vorstellungskreis, den unsre Umgebung in uns absetzt, eine *schlechthin fremde*. Sie kann nicht in uns entstehen ohne die Realität dessen, von dem sie zeugt.

Lehnt aber Kant auch den kosmologischen Schluß aus der unendlichen Reihe von Ursachen auf eine erste Ursache, von der Welt auf einen letzten Grund, der nicht wieder causa causata sein kann, ebenso ab, wie den physiko-teleologischen aus der einheitlichen Zweckmäßigkeit der Welt auf einen zwecksetzenden Urheber: so geht er dabei von der Voraussetzung aus, daß der Satz

vom zureichenden Grunde, das Kausalitätsgesetz, über die Grenzen der Erscheinungswelt nicht gültig ist. Ein Axiom, ein Philosophem, eine Meinung, aber ganz und gar nicht ein irgendwie ausgemachter oder beweisbarer Satz. Der Behauptung Kants, daß das Kausalitätsgesetz „gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauches als nur in der Sinnenwelt" [1]) habe, widerspricht nicht nur die so gut wie allgemeine, unmittelbare, stillschweigende Übereinkunft des Menschengeistes von altersher, sondern die kontrollierbare Tatsache, daß in unsrem Geistesleben selbst sich ein Prozeß ursächlicher Natur vollzieht. Es geht auch da bei aller Freiheit gesetzmäßig zu. Wir haben eine Geistesrichtung, eine Gesinnung. Eine wie die andre ist geworden, und sie wirkt weiter. Wie wir handeln, so werden wir, und wie wir geworden sind, so handeln wir. In diesem nachweislichen Einfluß unsrer sinnlich nicht wahrnehmbaren Geistesrichtung auf unser Tun liegt ein Kausalitätsverhältnis vor zwischen einem Faktor, der sich der Sinnenwahrnehmung entzieht und — der Sinnenwelt. Und alle Kultur ist im Grunde nichts anderes als ein Effekt des Menschengeistes auf die Natur, eines seiner Natur nach Nichtsinnlichen auf die — Sinnenwelt.

* * *

Für Mach ist „die Kantsche Philosophie die alleinige unfehlbare Philosophie" nicht. Er gesteht ihr nicht zu, „die Spezialwissenschaften zu warnen, ja nicht auf eigenem Gebiet, auf eignen Wegen" zu erstreben, „was sie selbst vor mehr als hundert Jahren denselben zwar versprochen, aber nicht geleistet hat." [2]) Seine „Ansichten können mit den Kantschen Ergebnissen nicht stimmen." Die Verschiedenheiten der Ansätze schließen sogar einen gemeinsamen Boden für die Diskussion aus.[2]) Den anfangs imponierenden philosophischen Gedanken eines von seiner Erscheinung verschiedenen unerkennbaren Dinges an sich hat er später als einen „ungeheuerlichen" „erkannt".[3]) Ein „System der Philosophie, eine umfassende Weltansicht" will er nicht geben. Es liegt ihm nur daran, auf dem Wege einer „erkenntnistheoretischen Wendung", „das Zusammenwirken weit voneinander abliegender Spezial-

[1]) „Kritik der reinen Vernunft" 637.
[2]) „Erkenntnis und Irrtum" S. VII.
[3]) „Die Analyse . . ." S. 5.

forschungen bei Lösung wichtiger Einzelprobleme“[1]) vorzubereiten. Indem er aber in diesem Interesse und zu diesem Zweck auf alle Metaphysik nicht nur verzichtet, sondern sie von dem Ressort der „Wissenschaft“ überhaupt „ausscheidet“, um so „eine Reihe von störenden Scheinproblemen“ von vornherein los zu werden, teilt er mit Kant die philosophische Voraussetzung, daß die Wissenschaft eine solche Ausscheidung aller metaphysischen Fragen, Probleme, Annahmen ermögliche, für so organisierte Wesen wie wir sind, zulasse. Nur mit dem Unterschied, daß Kant die so für die theoretische Vernunft als unerreichbar angenommene Metaphysik in der praktischen um so gewisser behaupten zu können meint, Mach dagegen ihre Fragen als „müßig“, durch die Erfahrung nicht kontrollierbar, zu dem „Tatsächlichen“[1]) nicht gehörig ansieht, die, obwohl er abweichende Ansichten nicht „mißachtet“,[2]) kein Interesse für ihn haben.

Wäre das möglich, könnte die Wissenschaft ihre Arbeit tun und selbst die Spezialforschung, die „bei der Unvollkommenheit des Erreichbaren zu offnen oder mehr oder minder verdeckten Anleihen beim philosophischen Denken führt“[3]), ohne Interesse für die metaphysischen Fragen, ja mit radikaler Ausscheidung derselben; gäbe es eine Weltorientierung ohne sie: dann allerdings wäre nicht nur ihr bisheriger Einfluß unbegreiflich, sondern auch die Erschütterung desselben für die Zukunft für die davon Überzeugten die einfach psychologische Folge. Der Vorbehalt, daß es ja nicht auf „eine umfassende Weltansicht“[4]) seitens des Einzelforschers abgesehen sei, würde diesen Eindruck nicht zu verhindern vermögen. Aber es gibt für den Menschen kein Denken, kein Schließen, kein Forschen, keine Wissenschaft ohne alle wenn auch mehr oder weniger bewußte Rücksicht auf metaphysische Fragen, ohne Gedanken über das Forschungsgebiet und weiter über die Welt hinaus, die uns umgibt. Nur die Antworten variieren oder kontrastieren.

Der Glaube über diese Welt hinaus beruht auf einer inneren Nötigung des Menschengeistes, der gegenüber er die Freiheit hat Stellung zu nehmen, ihr nachzugeben oder zu widerstreben, sie zu bejahen oder zu verneinen, aber die er weder aus-

[1]) S. IX. — [2]) „Erkenntnis und Irrtum“ S. VII.
[3]) „Erkenntnis und Irrtum“ S. 3.
[4]) „Die Analyse . . .“ S. IX.

zustreichen, auszuradieren, auszumerzen vermag aus seinem Bewußtsein noch „auszuscheiden“ aus seinem Denken, aus seinem Forschen, aus seiner wissenschaftlichen Arbeit. Ob das Für oder Wider sie dabei eine Rolle spielt, unbeteiligt ist diese Nötigung in keinem Falle. Sie gehört zu unsrer Natur.

Herbert Spencer[1]) beruft sich Sir William Hamilton und Mr. Mansel gegenüber auf eine von ihnen übergangene und geradezu ausgeschlossene höchst wichtige Tatsache[1]), daß es neben dem bestimmten Bewußtsein, dessen Gesetze durch die Logik formuliert werden, noch ein „unbestimmtes Bewußtsein gibt[2]), dessen Gedanken aber trotzdem real sind in dem Sinne, daß sie normale Affektionen des Intellekts darstellen“.[3]) Das Bewußtsein von der Realität, die „noch jenseits des Relativen liegt“.[4]) „Indem wir unsre Fähigkeit in Abrede stellen, zu erkennen, was das Absolute ist, setzen wir voraus, daß es ist. Und daß wir dies voraussetzen, beweist eben, daß das Absolute nicht als ein Nichts, sondern als ein Etwas[5]) dem Geiste gegenwärtig ist.“[5]) Dafür „daß wir durch die notwendigen Bedingungen des Denkens gezwungen sind“, uns dessen bewußt zu werden, was das logisch formulierbare Bewußtsein übersteigt, beruft er sich auf unsre Vorstellung von dem Gegensatze zwischen Relativ und Absolut. Die Vorstellung von dem einen ist unmöglich ohne die Vorstellung von dem andren. Wenn Sir William Hamilton in seiner Kritik gegen Cousin[6]) behauptet, beim Denken setze freilich ein Gegensatz den andern notwendig voraus, aber die Realität eines der Korrelata verbürge keineswegs

[1]) „A System of Synthetic Philosophy“ 11 Bände. I, „First Principles“ Third edition. London 1870. 525 p. 87. 88 „. . . an all-important fact . . .“
[2]) „. . . an indefinite consciousness which cannot be formulated . . .“
[3]) p. 88. — [4]) p. 87.
[5]) „. . . as a something . . .“ p. 88. — Sir William Hamilton, seit 1836 Prof. der Logik und Metaphysik an der Universität Edinburgh, verband mit dem Empirismus der schottischen Schule, der er zu neuem Ansehn verhalf, Kants Gedanken und bestritt, daß von dem Unendlichen, von Gott, ein Wissen, selbst eine deutliche Vorstellung möglich für uns sei. „Lectures on metaphysics and logics“ 4 vol. 1859. 2. ed. 1866.
[6]) Victor Cousin begründet die sog. eklektische Schule, die weder mit den Schotten (Hume, Hamilton) dem Empirismus mit Ausschluß aller Metaphysik noch mit den Deutschen (Schelling und Hegel) der Metaphysik a priori huldigte. März 1840 Unterrichtsminister unter Thiers bis zum Oktober 1840. „Cours de l'histoire de la philosophie moderne“ 7. ed. 1866. 8 vol.

die Realität des andern, sei vielmehr nur die Negation desselben: so erklärt Spencer diesen Einwand für „durchaus falsch". Das sei doch „klar genug, daß bei den Korrelativen, wie gleich und ungleich das negative Vorstellungsbild noch etwas mehr enthält als die bloße Negation des positiven, denn die Dinge, von welchen Gleichheit verneint wird, sind damit noch nicht aus dem Bewußtsein hinausgeschafft. Und eben das hat Sir William Hamilton ganz übersehen, daß dasselbe gilt in bezug auf jene Korrelativa, deren negativer Bestandteil im strengen Sinne des Wortes unvorstellbar ist." [1])

Tatsächlich leugnet W. Hamilton selbst nicht, daß im Bewußtsein eine nicht zu besiegende Überzeugung von der realen „Existenz eines unbedingten Etwas" lebt, nur daß er sie aus „einer wunderbaren Offenbarung" herleitet, die indessen gar nicht möglich wäre, wenn der Mensch nicht kraft seiner Organisation imstande wäre, sie aufzunehmen.

Auch Mansel bekennt, daß „wir durch die Beschaffenheit unsres Geistes genötigt sind, an die Existenz eines absoluten und unendlichen Wesens zu glauben, — ein Glaube, der uns aufgezwungen zu sein scheint als Ergänzung unsres Bewußtseins vom Relativen oder Endlichen."

Das Denkmoment führt uns unvermeidlich über die bedingte Existenz hinaus zur unbedingten Existenz. Daher unser fester Glaube an objektive Realität, ein Glaube, den keine Kritik der Metaphysik auch nur einen Augenblick wankend machen kann.

Mag man uns einreden, nicht das Stück der Materie, welchem wir ein Dasein außer uns zuschreiben, sondern bloß gewisse Eindrücke, die auf uns ausgeübt werden, seien für uns erkennbar: wir fühlen uns doch durch die Relativität unsres Denkens gezwungen, diese Eindrücke mit einer positiven Ursache in Zusammenhang zu bringen.

Mag man uns einwenden, die Vorstellung, die wir uns von ihr machen, sei anfechtbar: wir können nun einmal nicht den ganzen Inhalt unsres Bewußtseins über Bord werfen, ein Element bleibt immer.

Wir können Raum und Zeit nicht denken ohne eine Grenze, und diese nicht ohne das Bewußtsein von einem Jenseits der

[1]) Spencer, A System . . . I, p. 89.

Grenze. Wir können die Welt nicht denken ohne das gleichzeitige Bewußtsein eines Jenseits derselben.

Jedes Vorstellungsbild enthält einen dauernden Bestandteil. In jedem Gedanken ist etwas bedingt, und wir können das Gefühl davon nicht los werden, weil wir dies Etwas nicht loswerden können. Die Vorstellung absoluter Existenz übersteigt unser Denkvermögen, aber zu gleicher Zeit lassen es unsere Denkgesetze nicht zu, daß wir uns von dem Bewußtsein absoluter Existenz losmachen. Wir können überhaupt nicht denken, denkend betrachten, mit Bewußtsein von dem, was uns umgibt, weiter schließen ohne das gleichzeitige, den Prozeß fortgehend begleitende, ja ihn selbst erst innerlich ermöglichende Bewußtsein absoluter Existenz. Wir können nicht unsrer selbst bewußt werden und bleiben ohne das gleichzeitige Bewußtsein von einem andren Selbstbewußtsein, von dem und zu dem und durch das wir sind. Das ist das Recht und die tiefsinnige Wahrheit des alten Satzes: „Cogito ergo cogitor" sc. a Deo.

So gewiß all unser Erkennen ein relatives ist und wir es selbst als solches wissen und empfinden, so gewiß schließt es die Voraussetzung ein, daß es ein Nicht-Relatives gibt. So ganz unmöglich es ist, unser denkendes Bewußtsein von einer hinter all den Relativitäten liegenden Wirklichkeit loszumachen, so ganz unmöglich ist es für so organisierte denkende Wesen wie wir, aus unsren Gedankengängen, aus unsrer Denkarbeit, aus der Wissenschaft alles Metaphysische auszuscheiden und selbst auf den Glauben an diese Wirklichkeit zu verzichten. Die positive Existenz des Absoluten, Nicht-Relativen, ist ein notwendiger Bestandteil unsres Bewußtseins. Solange das Bewußtsein besteht, können wir es keinen Augenblick von diesem Bestandteil befreien. In allem Wechsel des Inhalts des Bewußtseins, in dem Auf- und Abwogen seiner Eindrücke und Gedanken, in dem Kommen und Gehen seiner Vorstellungen und Meinungen bleibt er. Dieser Bestandteil vergeht nicht mit. Er besteht fort, unter allen Umständen und zu jeder Zeit. Er kann nicht untergehen, bis das Bewußtsein erlischt. Denn es setzt ihn voraus als Halt und Gewähr für jeden einzelnen Gedanken, den es hat und hegt, den es vertritt und verfolgt. Es könnte nicht fungieren ohne ihn.

„Religiös sind", sagt Wundt,[1]) „alle diejenigen Vorstellungen

[1]) „Ethik". 1886. 41.

und Gefühle, die auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüts vollkommen entsprechendes Dasein sich beziehen." „Daß der Mensch je ohne ein solches Bild eines vollkommenen Daseins existiert habe, oder daß er dereinst auf einer fortgeschrittenen Kulturstufe desselben entbehren werde, ist eine Annahme, deren Wahrscheinlichkeit mit der Wahrscheinlichkeit einer fundamentalen Änderung der menschlichen Natur steht und fällt." Die Existenz „religionsloser Völker" ist ihm nicht glaubwürdiger als die sprachloser Stämme.

Auch Auguste Comte[1]) urteilt von der Meinung eines religionslosen Urstandes des Menschen nicht günstiger: „Cette opinion doit nécessairement resulter d'une fausse appréciation des faits."

Und Eduard von Hartmann[2]) kommt zu dem Resultat: „Die religiöse Funktion ist die Betätigung der einheitlichen religiösen Anlage des Menschen in einem einheitlichen Akt von Vorstellung, Gefühl, Wille, in welchem die eine oder die andere dieser drei Seiten überwiegen kann". Die Anknüpfungspunkte für die Entstehung liegen im Menschen.

Aber Ernst Mach selbst. Geht seine „erkenntnistheoretische Wendung"[3]) von der grundsätzlichen Ausscheidung der metaphysischen Annahmen im Kantschen Sinne aus, so trägt er sich mit der Hoffnung, „hiedurch zu einer freieren und verklärten Lebensauffassung zu gelangen."[3]) „Das ethische Ideal" schwebt ihm auf ihrem Grunde vor, „gleich weit entfernt von dem des Asketen und dem des Nietzscheschen frechen Übermenschen, welches die Mitmenschen nicht dulden können und hoffentlich nicht dulden werden"[3]).

Mag er das Metaphysische im Kantschen Sinne ausscheiden, ohne Metaphysik kommt er selber nicht aus. Mit dem Ideal, gleichviel wie er es sich denkt, überschreitet er die Erfahrungswelt, geht er über ihre Grenzen hinaus, trägt er eben so auch seinerseits der allgemein-menschlichen Natur Rechnung oder zahlt ihr seinen Tribut.

Möchte er im „Interesse einer Verständigung mit den Naturforschern"[4]) diesen nur zu bedenken geben, daß seine Auffassung

[1]) „Cours de philosophie positive" V[1], 34.

[2]) „Religion des Geistes" 1883. 67. Vgl. „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung." 1882.

[3]) „Die Analyse . . ." IX. — [4]) S. 300.

„alle metaphysischen Fragen ausschaltet"[1]); möchten sie ferner erwägen, „daß alles, was wir von der Welt wissen können, durch Lösung einer Aufgabe von mathematischer Form geboten" wird, „durch die Ermittlung der funktionalen Abhängigkeit der sinnlichen Elemente voneinander"[1]); ist „mit dieser Kenntnis die Kenntnis der Wirklichkeit erschöpft"[1]): so ist darin für ein „Ideal", ein „ethisches Ideal" weder Raum noch selbst Anhalt für eine Konzeption desselben. In dieser „Wirklichkeit" hat selbst sie kein Existenzrecht, keine Existenzmöglichkeit und keinen — Sinn.

Mögen wir von dem Verfasser wieder und wieder zu hören bekommen: „Es gibt keine Machsche Philosophie!"[2]) „Ich bin gar kein Philosoph, sondern nur Naturforscher"[3]): es ist ihm ernst. Doch ändert das an der Tatsache nichts, daß, wenn es mit seiner „erkenntnistheoretischen Wendung"[4]), mit seiner „Auffassung der Empfindungen als gemeinsamer Elemente aller möglichen physischen und psychischen Erlebnisse, die lediglich in der verschiedenen Art der Verbindung dieser Elemente, in deren Abhängigkeit voneinander bestehen"[4]), der Identität des Psychischen und Physischen, der Unrettbarkeit des Ich[5]) seine Richtigkeit hat, es mit aller Philosophie aus ist. Ein für alle Mal aus. Gleichviel wie sie jemals entstanden ist und hat entstanden sein können: mit der Arbeit Machs, die „er im Interesse der naturwissenschaftlichen Methodologie und Erkenntnispsychologie auszuführen versucht"[6]) hat, ist sie unvereinbar. Hatte er damit „getrachtet, nicht etwa eine neue Philosophie in die Naturwissenschaft einzuführen, sondern eine alte abgestandene aus derselben zu entfernen"[6]), und ist eben diese alte die Metaphysik, die Nicht-Identität des Psychischen und Physischen, die Ichheit der menschlichen Person: so ist für irgend eine neue Philosophie der Weg zugleich damit gesperrt und ihr Aufkommen unmöglich.

Denn jede Philosophie, gleichviel welche, setzt immer mindestens einen Träger voraus, der sie erdacht hat, der sie bekennt und als die seine in Anspruch nimmt. Er spricht darin seine Weltansicht in einer geschlossenen Reihe von Gedanken aus. Jeder dieser Gedanken steht nicht nur mit den ihm vorangehenden und

[1]) S. 301. — [2]) 300.

[3]) „Erkenntnis und Irrtum" VII.

[4]) „Die Analyse . . ." IX. — [5]) 20.

[6]) „Erkenntnis . . ." VIII.

den ihm folgenden in abgewogener Verknüpfung, ist nicht nur als Bindeglied zwischen jenem und diesen gedacht, als Folge der früheren und Voraussetzung der folgenden, sondern will selbst ein Ergebnis der Beobachtung, eine Deutung weltwirklicher Zustände oder Verhältnisse sein. Zu einem philosophischen System gehört einheitliches Denken. Alle Arbeit, die es erfordert, alle Denkoperationen, die zu ihm hinführen, stehen unter peinlicher Kontrolle, ganz bestimmter Direktive in einem und demselben Interesse, streben zu einem und demselben Ziele hin. Die Aufgabe, die dabei gelöst sein will, erfordert Zeit, andauerndes Bemühen, stetiges Denken, wenngleich in immer neuen Ansätzen und mit den unvermeidlichen Unterbrechungen. Ohne ein Ich, ein identisch beharrendes geistiges Selbst, ungeachtet alles natürlichen Wechsels des gesunden lebenden Leibes, ist ein solcher Prozeß nicht möglich.

Aber ebensowenig zusammenhängendes Denken, eine Denkrichtung des einen im Unterschied von anderen, ein Sichzusammenschließen derer, welche eine Richtung gemeinsam haben und pflegen, anderen gegenüber, die eine andre vertreten, Gruppen, Fraktionen, Parteien auf philosophischem, theologischem, politischem und heute selbst ethischem Gebiete. Nicht einmal die „Umwertung aller Werte" könnte in Aussicht genommen werden, wenn es nicht psychisch zentrierte Ichs, geistige Subjekts-Einheiten gibt, die davon hoffen und sie dazu betreiben.

Hätten wir es überall nur mit Verhältnissen zu tun, nirgends mit letzten Einheiten, so wäre es umsonst, „in dieser Erkenntnis den maßgebenden Grundgedanken für die Weltbetrachtung der Zukunft"[1]) zu sehen. Denn ohne ein Ich-Bewußtsein und eine Ich-Tätigkeit könnte es überhaupt nicht zu einer „Weltbetrachtung", zu irgend einer bestimmten Auffassung der Welt als Ganzes kommen. Weder zu einer Weltanschauung noch zu einem Kampf der Weltanschauungen, wie er uns doch tatsächlich umwogt, noch zu einem der Rezepte, die ihn beschwichtigen wollen. Aber selbst nicht zu der „begonnenen Zersetzung des Ich-Mythus."[1]) Denn einen Mythus kann immer nur ein denkendes Subjekt, ein Ich, haben. Zersetzen kann ihm irgend einen Mythus immer nur ein

[1]) Carl Heim, „Das Weltbild der Zukunft." Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie. 1904, III.

anderes Ich, aber auch auf keinem anderen Wege, als indem es das Ich-gläubige Ich überzeugt, daß sein Ich-Glaube ein „Mythus" ist. Es müßte sich also selbst überzeugen, daß es kein Ich ist. Wenn aber auch dazu ein Selbst unerläßlich ist, wenn es nur auf dem Wege der Selbst-Überzeugung geschehen kann: dann ist die Zumutung unausführbar, weil in sich selbst widersprechend.

Ist das, was als Ich bezeichnet wird, weiter nichts, als der „an den Leib gebundene Komplex von Erinnerungen, Stimmungen, Gefühlen"[1]); ist „unter dem Willen kein besonderes psychisches oder metaphysisches Agens" zu verstehen und „keine psychische Kausalität" anzunehmen[2]); müssen die Willenserscheinungen aus den organisch-physischen Kräften allein begreiflich sein"[2]): so wäre selbst dies Raisonnement und alle Forschung unmöglich. Auch durchaus die Naturforschung. Denn der Forscher stellt sich dem Objekt seiner Forschung, gleichviel auf welchem Gebiete, gegenüber und tritt in sie ein nach seiner Wahl; wenn auch in der Regel, soweit es in seiner Hand liegt, nach seiner Begabung, so doch nie ohne zugleich seinen Willen. Alle die Operationen, die er im Interesse erfolgreicher Arbeit vornimmt, setzen sowohl darin, daß er eben sie anstellt und nicht andre, als auch wie er es tut, eine Konzentrierung des Geistes darauf voraus, welche intensiven Willen, gespannteste Aufmerksamkeit, ausdauernde Anstrengung und unbedingte Gewissenhaftigkeit einschließt. Das sind alles Anforderungen, die sich ausschließlich an ein Ich stellen lassen, das Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung hat, ohne diese Adresse aber gar keinen Sinn haben. Gibt es keinen Willen, keine psychische Kausalität, kein denkendes, beobachtend abwägendes, sich entschließendes Selbst, so verbieten diese Anforderungen sich von selbst. Aber auch ein „ethisches Ideal"[3]) wie alle Ethik, die mit der Voraussetzung steht und fällt, daß wir es selbst sind, die wollen und handeln, und nur so dafür verantwortlich werden, liegt dann außer dem Bereich der Möglichkeit.

[1]) Mach, „Die Analyse . . ." S. 2.

[2]) 140. „Die Modifikation der Reflexvorgänge, welche durch die im Bewußtsein auftretenden Erinnerungsspuren bestimmt ist, nennen wir Willen. Ohne Reflex und Instinkt gibt es auch keine Nuancierung derselben, keinen Willen. Erstere bleiben immer der Kern der Lebensäußerungen." „Erkenntnis und Irrtum." 2. Aufl. 1906. 60. — [3]) 20.

Aber Mach spricht selbst mit der größten Bescheidenheit von seiner schnell bekannt gewordenen und wiederholt aufgelegten Arbeit und bekennt, sie „lediglich mit dem lebhaften Wunsche nach Selbstbelehrung unternommen zu haben.“ [1])

Wer mit ihr bekannt wird und den Anklang, den sie bereits gefunden hat, nicht unterschätzt, wird das begreiflich naheliegende Interesse haben, die Instanzen, die sie für die „erkenntnistheoretische Wendung“ geltend macht, zu prüfen. Durchaus ebenfalls, um sich selbst darüber zu informieren, ob seine bisherige Stellung zu der Frage nach dem Verhältnis des Physischen zum Psychischen, von Leib und Geist, damit erschüttert sei. Die so motivierte Auseinandersetzung hat dies nicht ergeben.

Weder ist die Forderung einer Ausscheidung des Metaphysischen aus dem wissenschaftlichen Denken erfüllbar, da es dazu einer fundamentalen Änderung der menschlichen Natur bedürfte, noch zu befürworten, da damit das Geistesleben seine erhabensten Ausblicke und seine tiefsten Impulse zu allem Großen und Guten verlieren würde.

Weder ist die Identität des Physischen und Psychischen erwiesen oder erweisbar noch der Satz zuzugeben: „Jeder Organismus und die Teile desselben unterliegen den physikalischen Gesetzen. Daher das berechtigte Bestreben, denselben nach und nach physikalisch zu begreifen.“ Für den geistleiblichen Organismus des Menschen trifft der Satz eben nicht zu.

Aber Mach erklärt selbst: „Ich bin überzeugt, daß meine Ausführungen in mehr als einer Hinsicht sehr mangelhaft [2]) sind. Das kann auch bei radikaleren Umwandlungsprozessen kaum anders sein. Dieselben spielen sich auch in einem Kopfe nie vollständig ab. Ich kann daher diese Mängel nur fühlen, aber nicht aufzeigen.“ [2]) Einen einwandfreien Beweis seiner These nimmt er danach selbst nicht in Anspruch, so gewiß er für seine Person von ihrer Richtigkeit überzeugt ist und ihre Anerkennung auch von der Zukunft erwartet. „Warten wir also noch ein wenig!“ [2])

* * *

[1]) Vorwort zur ersten Auflage. V.

[2]) 298. Prof. William James „The principles of psychology“ 1891 II, 509 dagegen schreibt: „Professor Mach in his wonderfully original little work, „Beiträge zur Analyse der Empfindungen“ . . . „describes an artificial way of getting translocation, and explains the effect by the feeling innervation.

Immerhin fehlt es auch nicht an Bedenken von anderer Seite. Man meint, die Unsterblichkeit dürfe nicht als Fortdauer der Personen gedacht werden. Die Annahme einer substantiellen Seele, eines Seelen-Atoms, die sowohl die Unsterblichkeit sichern als die Einheit des Bewußtseins erklären solle, beeinträchtige die psychophysischen Wechselbeziehungen.

Freilich. Aber dann fragt sich eben, welches von beiden der Selbstbeobachtung und der Menschheit der Geschichte unumstößlicher ist: das Ich oder die Psychophysik. Zu dem Ich-Bewußtsein, diesem psychischen Akt, gibt es keinen parallelen physischen. Aber das beweist ebenso gegen die Psychophysik, wie für die Realität des Ich, als eines zwar unter den gegebenen Verhältnissen der Gegenwart leiblich bedingten, aber doch keineswegs leiblich verursachten, aus dem Leibe resultierenden, aus ihm erklärbaren, mit ihm hinfälligen, sondern von ihm toto genere verschiedenen Phänomens.

Auch schädige, sagt man, diese Annahme des Seelen-Atoms den ethischen Gehalt des Unsterblichkeitsgedankens, denn sie trage in ihn „einen begehrlichen Egoismus“ hinein, „der die geistigen Güter nicht um ihrer selbst willen, sondern bloß wegen ihrer das eigene Ich beglückenden Eigenschaften“ schätze. „Beglückenden?“ Auch empfange „durch jene ausschließlich individuelle Fassung des Unsterblichkeitsgedankens nun auch die Idee des Weltzwecks ein ganz und gar subjektives Gepräge, das ihren ethischen Wert zu beseitigen drohe.“ „Denn nicht darum werde hier die Unsterblichkeit des Geistes als eine persönliche Fortdauer gedacht, weil für uns nur in der Form des persönlichen Wirkens ein geistiges Sein und Geschehen denkbar ist, sondern allein deshalb, weil man meint, nur auf diesem Wege könne das unbegrenzte subjektive Glücksbedürfnis seine Befriedigung finden. Der Geist soll unsterblich sein, nicht um des unvergänglichen objektiven Wertes der geistigen Güter willen, sondern damit jedes Subjekt diese Unsterblichkeit genießen könne.“

Ich konstatiere, daß der christlichen Denkweise dieser Unsterblichkeitsglaube sehr fern liegt und ganz fremd ist. Ihr Grundgedanke: „Stirb und werde!“, ihre Grundforderung: „Verleugne dich selbst“ läßt für das „Glücksbedürfnis“, für einen Eudämonismus oder Utilitarismus in dem herkömmlichen Sinne keinen Raum.

Die Zumutung, unter der Unvergänglichkeit des Geistes, an die der Christ glauben solle, zu verstehen, „daß, weil der Geist selbst nur als unabläßiges Werden und Schaffen zu denken ist, jede

geistige Kraft ihren bleibenden Wert in einem nie endenden Werdeprozeß des Geistes behauptet", macht ihm das Neue Testament nicht.

Ein „nie endender Werdeprozeß des Geistes" ist ein Gedanke, der weder befriedigt noch sich ausdenken läßt. Das in ihm überbotene Wahrheitsmoment ist, daß der menschliche Geist sich in fortgehender Arbeit an sich selbst zu vollenden, zu vervollkommnen hat. Aber ohne den Glauben, daß er das Ziel dereinst erreiche, daß es überhaupt erreichbar sei, ließe sich die Arbeit kaum in Angriff nehmen noch fortsetzen. Ein von vorneherein aussichtsloses Beginnen: wer legt die Hand daran? Ein nie endender Werdeprozeß des Geistes läßt sich aber ebensowenig auf Gott übertragen. Er würde seine Absolutheit ausschließen. Er bleibt, wie er ist, ohne Wandel und Wechsel.

Dem Neuen Testament liegt es nicht an geistigen Kräften und Werten, abgesehen vom Menschen, sondern ganz und ausschließlich an dem Menschen. Der Wert der Persönlichkeit, wie ihn schon die Stoa vorbereitet hatte, ist sein Ausgang. Der eine, der Buße tut und damit vor 99 Selbstgerechten Freude im Himmel hervorruft, der verlorne Sohn, der umkehrt, das sind seine Typen. Die Menschenseele, die einzelne, ist der Wert; sie zu suchen und zu retten, das ist der Heilandswille und das Heilandswerk.

Und alle Kräfte der Welt predigen dem Menschen. Nur daß er sie sich predigen läßt und sie ihm so zu Werten werden. Ihm dazu das Auge zu öffnen und das Herz zu bereiten, darauf geht das Neue Testament aus.

Der Wille.

Aber daß der Wille keinen Einspruch gegen seine These zu erheben habe, dafür beruft sich Mach auf weitgehende Zustimmung. „Ich bin mit der überwiegenden Zahl der Physiologen und modernen Psychologen überzeugt, daß die Willenserscheinungen aus den organisch-physischen Kräften allein, wie wir kurz, aber allgemein verständlich sagen wollen, begreiflich sein müssen." „Ich würde dies als selbstverständlich gar nicht besonders betonen, wenn nicht die Bemerkungen mancher Kritiker bewiesen hätten, daß es doch nötig ist"[1]).

Die Instanz des Willens gegen seine Herleitung aus „organisch-physischen Kräften allein" steht und fällt mit seiner

[1]) Mach, „Analyse . . ." 140. VIII. Der Wille.

psychischen Kausalität, damit, daß er ein „psychisches Agens" ist; damit, daß von seiner Entscheidung Wirkungen ausgehen und abhängen, die ohne sie nicht eingetreten wären, und daß diese Entscheidung zwar „organisch-physisch" bedingt, aber nicht „physisch-organisch" verursacht, ein letztlich geistiger Akt ist.

Der Rekurs auf Reflexbewegungen niederer Tiere[1]) kann für die Entscheidung der Frage nicht in die Wagschale fallen. Daß diese, wie nicht minder die ersten Bewegungen der Neugeborenen ganz maschinenmäßig, unmittelbar durch den Reiz ausgelöst, erfolgen[1]), ist nicht kontrovers. Wenn auch in späteren Lebensstadien der höheren Tiere solche Reflex-Bewegungen nicht fehlen und wir Gelegenheit haben, etwa die Sehnenreflexe an uns selbst zu beobachten, so unterscheiden wir sie ganz ohne allen Zweifel unmittelbar und mittelbar, ohne daß wir uns darüber weitere Rechenschaft geben, oder wenn wir es tun, von Bewegungen, die wir willkürlich, mit Wissen und Willen, veranlaßten und ausführten, von Willenserscheinungen.

Soll es zu einer solchen, zu einem Willensakt, einer Willenshandlung kommen, in der die Willenstätigkeit in die Außenwelt übergreift und in ihr wirksam wird, so gehört dazu, daß unser Begehren sich auf ein Ziel oder deren mehrere richtet, daß wir uns überlegen, denkend er- und abwägen, ob diese Ziele oder eins von ihnen wert sind, erstrebt zu werden, und erreichbar; daß wir uns endlich entschließen, eins oder mehrere zu verwirklichen und dazu handeln. Nur wo diese drei Hauptstationen durchlaufen werden, gleichviel in welchem Tempo, zögernd und zaudernd oder in Geschwindigkeit, oft genug in einem Moment, redet der herkömmliche Sprachgebrauch von Wollen. Begierden und Triebe hat auch das Tier, das Wollen, so verstanden, nur erst und allein der Mensch. Im Wollen bestimmt er sich selbst, bestimmt sich die Seele aus Motiven zum Handeln. Zweckvorstellungen durchziehen sie. Ob sie zwischen ihnen wählt oder sie alle verwirft, ob sie zu ihnen Stellung nimmt so oder so, entsagend oder zugreifend, billigend oder verwerfend: immer ist sie es selbst und letztlich allein, die sich entscheidet und so den Effekt zuwegebringt. So ist das Wollen nicht eine einfache seelische Erscheinung, sondern eine zusammengesetzte. Die Intelligenz spielt dabei eine so unentbehr-

[1]) Mach, „Analyse . . ." 140. VIII. Der Wille.

liche Rolle, wie der Entschluß, der unter den im gegebenen Fall möglichen Zielen dem einen den Vorzug gibt und danach handelt. Bewußt eben so und nur so handelt. So verstanden gibt es keinen Willen ohne Bewußtsein. Ist das Bewußtsein verdunkelt, getrübt oder ausgeschaltet, so wird dieselbe Handlung, die mit Bewußtsein vollzogen verantwortlich macht, straffällig werden kann, unverantwortlich. Der bewußtlose Mensch ist unzurechnungsfähig. Er wird nicht zur Rechenschaft gezogen für sein Tun, sondern unter Umständen einer Heilanstalt überwiesen.

Reflexerscheinungen dagegen entstehen im lebenden Körper, ohne daß das Bewußtsein dazu mitwirkte, und ohne unsren Willen. Die Erregung sensibler Nervenfasern überträgt sich auf solche Nervenfasern, welche die Muskelbewegung oder die Drüsenabsonderung vermitteln. Wird die Bindehaut des Auges berührt, schließt es sich, ganz ohne unser Zutun. Wird die Schleimhaut, welche die Höhle des Kehlkopfs auskleidet, gereizt, so husten wir, unter Umständen, auch wenn wir es viel lieber unterdrücken möchten. Der Reiz kann so stark werden, daß wir ihm nicht widerstehen können. Also eine Reflexbewegung ganz gegen unsren Willen. Wird die Nasenschleimhaut oder die Bindehaut des Auges gereizt, so tränt das Auge. Die Absonderung läßt sich bei mechanischen Reizen des Augapfels gar nicht verhindern. Viele, von den uns bekannten Reflexerscheinungen die meisten, sind ausgeprägt zweckmäßig.

Der Husten wehrt den Reiz ab. Er entfernt den störenden Fremdkörper von der Schleimhaut des Kehlkopfs oder der Luftröhre. Das Augenlid schließt sich zum Schutz gegen weitere Berührung. Selbsterhaltungsakte des Organismus ohne unsre bewußte Intervention, ohne unsren Willen, ohne unser Zutun.

Andrerseits gibt es Reflex*hemmungen*. Gewisse sinnliche Reize benehmen den Atem, beeinträchtigen die Herztätigkeit bis eventuell zum Stillstehen. Pathologische Zustände ganz gegen unsren Willen.

Jawohl: „Das junge Hühnchen pickt ganz maschinenmäßig nach allem, was es sieht, so wie das Kind nach allem Auffallenden greift, und andrerseits die Glieder vor jeder unangenehmen Berührung ohne Mitwirkung des Intellekts zurückzieht. Es bestehen eben organische Einrichtungen, welche die Erhaltung des Organismus bedingen.“ [1])

Aber daß „sinnliche Reize durch Erinnerungsbilder ganz oder teilweise vertreten werden können“[1]), ist mir nicht gleich gewiß.

[1]) 141.

So allgemein ausgesprochen und noch dazu als Basis eines Aufbaus weiterer Gedanken vermag ich den Satz nicht zuzugeben. Für einen angegriffenen Organismus, in pathologischem Zustande, mag etwa die Erinnerung an Strychnin, unter dessen Einfluß bei der geringsten Reizung von Empfindungsnerven fast alle Muskeln des Körpers in krampfhafte Zusammenziehungen, Reflexkrämpfe, verfallen, den Zustand in irgend einer Analogie wiederholen: für einen gesunden Organismus ist darauf nicht zu rechnen. Ich mag mir in diesem Augenblick und aus dem Anlaß der Kontroverse den Hustenreiz, den ich ein oder mehrere Male gehabt habe, mit allen Einzelheiten und näheren Umständen ins Gedächtnis rufen: der Husten selbst, den ich damals auch in Gegenwart anderer nicht ganz unterdrücken konnte, macht nicht die geringsten Anstalten, sich wieder einzustellen. Es rührt sich nichts, weder in meinem Kehlkopf noch in meiner Luftröhre. Und wenn ich mir Ort und Zeit, das Zusammentreffen aller der Umstände, die mir in dem bestimmten Einzelfall, an den ich denke, den Hustenreiz so unwillkommen und unbequem wie möglich machten, auf das speziellste und umfassendste zugleich in das Gedächtnis rufe und ihn mir mit allen seinen charakteristischen Begleiterscheinungen so lebhaft, wie ich es vermag, vorstelle und so, daß ich gewiß bin, kein Moment, was damals Eindruck auf mich machte, übersehen, ignoriert oder vergessen zu haben: es bleibt alles ruhig. Auch nicht die leiseste Anwandlung zu husten oder eines Reizes dazu ist zu verspüren. „Erinnerung“ im Sinne des Sprachgebrauchs der wissenschaftlichen Psychologie im Unterschied vom Gedächtnis überhaupt, vom einfachen Wieder-Auftauchen von Vorstellungen aus vergangenen Tagen, ist da: den Reiz vertritt sie weder teilweise noch vollends ganz.

Aber das schließt freilich nicht aus, daß sie bei anderen besonders dazu qualifizierten nervösen Dispositionen oder Komplikationen ihn allerdings vertritt und wieder in irgend einem Grade hervorruft. Und nur so spricht Prof. Mach den Satz aus: „Sinnliche Reize *können* durch Erinnerungsbilder teilweise oder ganz vertreten werden.“ [1])

Aber um so weniger wird sich dann von da aus mit ihm fortfahren lassen: „*Alle* im Nervensystem zurückbleibenden Gedächtnisspuren wirken mit den Sinnesempfindungen reflexauslösend, fördernd, hemmend, modifizierend zusammen.“ [1]) Denn damit wird

[1]) Mach, „Analyse . . .“ 141.

der möglicherweise unter gewissen Umständen eintretende Fall als allgemein unter allen Umständen eintretender in Anspruch genommen.

Dazu kommt, daß das Gedächtnis selbst, der Vorgang, um den sich's dabei handelt, wie die Wahrnehmungen und Vorstellungen im Bewußtsein haften und gelegentlich reproduziert werden können, noch eine offne Frage, ein Problem, das tiefste der Psychologie ist. Weder die Einheit des Bewußtseins, kraft dessen wir uns in dem Nacheinander unsrer Lebensalter und Erlebnisse als dieselben wissen, noch selbst das Denken, welches doch immer in einer Gedankenreihe verläuft, könnte es geben, wenn wir am Ende derselben ihren Anfang vergessen hätten. Aber das Wie ist die Frage. Daß die „Erinnerungsbilder", von denen Plato redet, wie die im Wachs zurückbleibenden Siegelabdrücke, sich der Seele einprägen, ist im eigentlichen, sozusagen mechanisch lokalisierten Sinn als Spuren der einzelnen im Gehirn als Grundlage des Gedächtnisses nicht zu erweisen und bisher nicht erwiesen. Albrecht von Haller[1]), seit 1729 Arzt in Bern, hat bereits die Unhaltbarkeit dieser Vorstellung dargetan. Und man kann es noch heute einer Zelle nicht ansehen, ob sie wirklich Gedächtnisspuren birgt, und welche. Etwa ob sie Anteil hat an der Vorstellung der Sonne. Wir wissen nicht, wie viele Zellen in Tätigkeit treten zu Vorstellungen und wie vielzellige Vorstellungen es gibt.

Daß das Gehirn nicht bei jeder einzelnen Geistestätigkeit mit seiner ganzen Masse aktiv beteiligt sei, sondern nur mit je einem besonderen Teil, hatte schon der Phrenolog Gall[2]) in Wien, seit 1807 in Paris, gelehrt, der Anatom Hyrtl[3]), seit 1845 in Wien, einer sachlichen Kritik unterworfen. Der Physiolog Flourens[4]), seit 1835 am Collège de France, seit 1846 Pair von Frankreich, vertritt die Einheit der Intelligenz, sieht in dem großen Gehirn das

[1]) „Primae lineae physiologiae" 1747. Unter dem Titel: „Elementa physiologiae corporis humani" 1757—66 erweitert. 8 Bände. Nach seinem Tode 1777 neu aufgelegt „Grundriß der Physiologie" 1796 von Leveling, Erlangen.

[2]) „Sur les fonctions du cerveau et sur celle de chacune de ses parties", 2 vol. Paris 1822.

[3]) „Handbuch der topographischen Anatomie". 2 Bände. 1847. 7. Aufl. Paris 1882.

[4]) „Examen de la phrénologie". 1841. 3. Aufl. 1851. „De la phrénologie" 1863.

Seelenorgan und will einen gesonderten Sitz für die verschiedenen Fähigkeiten und Wahrnehmungen nicht anerkennen. Der Chirug Paul Broca, Begründer der anthropologischen Gesellschaft in Paris 1859, indessen entdeckte, daß durch Verletzung der dritten, sog. Brocaschen, Hirnwindung das Sprachvermögen gestört und aufgehoben werde.[1]) Der Psychiater Meynert, seit 1873 am Allgemeinen Krankenhaus zu Wien ordentlicher Professor, fand, daß für die motorischen Funktionen der vordere Teil der Großhirnhemisphäre, für die sensorischen der hintere in Betracht komme.[2]) Eduard Hitzig und Gustav Fritsch, seit 1874 Professor in Berlin, wiesen nach, daß auf elektrische Reizung begrenzter Stellen der Großhirnrinde es beim Hunde zu ganz bestimmten Bewegungen komme und nach Zerstörung dieser Stellen Lähmung eintrete. Sie schlossen, daß sicher einzelne seelische Funktionen, wahrscheinlich alle, zu ihrem Eintritt in die Materie oder zur Entstehung aus derselben auf zirkumskriptive Zentra angewiesen seien.[3]) Der Kliniker Nothnagel, seit 1882 in Wien, versucht weiter, kommt dagegen zu dem Schluß, „daß eine strenge Lokalisation der geistigen Funktionen auf bestimmte Zentren der Großhirnrinde nicht vorhanden ist"[4]).

Der Physiolog Ludimar Hermann, seit 1884 in Königsberg, bestreitet, daß „die Versuche von Fritsch und Hitzig zu Schlüssen hinsichtlich der Funktionen der Großhirnrinde berechtigen"[5]), und fragt, wie schon Nothnagel: „Welche Vorstellung soll man sich von motorischen Apparaten machen, deren Wegfall in etwa 14 Tagen . . . anscheinend spurlos wieder ersetzt wird?" Hitzig[6]) hatte selbst erklärt, daß es sich nicht hinlänglich sicher entscheiden lasse, ob die in die Rindensubstanz sich fortsetzenden Nervenfasern allein erregbar seien. Der Physiolog Goltz, seit 1872 in Straßburg, sieht den Ort des Substanzverlustes als von keinem entscheidenden

[1]) „Correspondance de Paul Broca" 1841—57. 1886. 2 vol.

[2]) „Der Bau der Großhirnrinde und seine örtlichen Verschiedenheiten" (Vierteljahrsschrift für Psychiatrie 1867/68).

[3]) „Über die elektrische Erregbarkeit des Großhirns". In Reicherts und Du Bois Reymonds Archiv 1870. 3. Heft. — Hitzig, „Untersuchungen über das Gehirn". 1874. 2. Aufl. 1904. 8—35. 34. 74.

[4]) „Experimentelle Untersuchungen über die Funktionen des Gehirns". Virchows Archiv. Band 57.

[5]) „Über elektrische Reizversuche an der Großhirnrinde". Pflügers Archiv. Band X, 77—85. 82. 83. — „Grundriß der Physiologie des Menschen" 1863. 10. Aufl. 1892. Von der 7. Aufl. an „Lehrbuch". — [6]) 197.

Einfluß an und bekämpft den Satz Hitzigs, daß die einzelnen Teile des Großhirns nicht gleichwertig seien[1]). Der Physiolog Schiff, seit 1876 in Genf, ebenda 1896 gestorben, hält die durch elektrische Reizung des Hirns bewirkten Zuckungen für nichts anderes als Reflex-Bewegungen.

Der Gehirn-Physiolog Munk, seit 1876 an der tierärztlichen Hochschule in Berlin, polemisiert gegen die verbreitete Ansicht, daß die Stirnlappen der Sitz der Intelligenz im höheren Sinne seien.[2]) Besondere Organe seien für sie weder vorhanden noch nötig. Hitzig[3]) gibt zu, daß die Intelligenz in allen Teilen der Rinde zu suchen sei, aber das abstrakte Denken erfordere besondere Organe, die er vorläufig im Stirnhirn suche, und bekennt: Ungeachtet der „auf das Studium der Funktionen des Großhirns verwendeten Arbeitskraft sind unsre Kenntnisse von demselben noch höchst rudimentär“[4]).

Die Lokalisationsfrage, die Beschränkung bestimmter Funktionen des Gehirns auf einzelne Abschnitte der Großhirnrinde, ist es, um die sich's handelt. Das Für und Wider bedingt schon die Wahl der Operationsmethode[5]), der Untersuchungsmethode[6]), der Theorien[7]).

Wie sehr ungeachtet dieser Kämpfe oder gerade durch sie, in denen sich der Ernst der Forschung, die unbestechliche Wahrheitsliebe, die auch vor der gegenseitigen Kontrolle nicht Halt macht, verheißungsvoll widerspiegelt, die Erkenntnis tatsächlich wächst, illustriert nicht am wenigsten die erfolgreiche Arbeit über das Sehen[8]). Das Auge verdankt die Fähigkeit der Lichtempfindung dem Sehnerv. Das Licht fällt auf die Endapparate der Sehnervenfasern, die Stäbchen und Zapfen der Netzhaut, versetzt die mit ihnen zusammenhängenden Nervenfasern in Erregung, die dem Gehirn zugeleitet wird und hier den subjektiven Eindruck einer Lichtempfindung veranlaßt. Wir können den Weg der Sehbahnen bis zum Sehzentrum in der Rinde des Hinterhauptlappens des Großhirns verfolgen und schließen, daß durch diese Eingangspforten für helle und farbige Eindrücke diese in unser Bewußtsein gelangen.

[1]) „Über die Verrichtungen des Großhirns“, separat 1881 und in Pflügers Archiv XIII, 31—33.

[2]) „Über die Funktionen der Großhirnrinde“. Berlin 1881. 2. Auflage 1890. — [3]) „Untersuchungen . . .“ 236. — [4]) 246.

[5]) Hitzig, „Untersuchungen über das Gehirn“. II. Teil 1904. 38—68.

[6]) 68—102. — [7]) 102—151.

[8]) Am 2. August 1909 verteidigte behufs seiner Habilitation als Privatdozent für Ophthalmologie Dr. Georg Lenz in Breslau als erste These den Satz: „Es besteht eine Projektion der Netzhaut auf ein umgrenztes Gebiet der Hirnrinde“.

Aber wie es nun zum Bewußtsein, zum Gedanken, zur Vorstellung kommt, darauf hat die Physiologie, auch wenn sie weitere Nebenbahnen und Zentren konstatiert, keine Antwort und kann keine geben. Nur die Erregung motorischer Nervenfasern, nur die materiell kontrollierbaren Prozesse können Gegenstand des physiologischen Experimentes sein. Die seelischen Funktionen nicht. Man nimmt für die optischen Erinnerungsbilder, ohne die wir einander gar nicht wiedererkennen könnten und ebensowenig die Gegenstände unsrer näheren oder ferneren Umgebung, bestimmte Hirnterritorien in Anspruch und beruft sich darauf, daß es eine isolierte Erkrankung der optischen Erinnerung und eine solche der optischen Wahrnehmung gibt. Aber wie soll es möglich sein, daß optische Erinnerungsbilder dauernd im Gehirn bewahrt bleiben, da doch Umsatz und Ersatz dasselbe fortwährend erneuern, Zirkulation und Stoffwechsel es dem Wandel ununterbrochen unterwerfen? Fälle, welche für isolierte Erkrankung der optischen Erinnerung sprechen, sind „in reiner Form selten“ [1]) und kaum einwandfrei zu diagnostizieren.

Man sieht die Ganglienzellen[2]) als Träger der Gedächtnisspuren an. Die Beobachtung zeigt, daß überall da, wo wir auf Automatie, Reflex und Vorstellung stoßen, auch Ganglien — angetroffen werden. Aber für das physiologische direkte Experiment fehlt bisher an den so zarten Gebilden jeder Angriffspunkt.

Nicht von einer einzigen Vorstellung ist anzugeben, wieviel nervöse Elemente daran beteiligt sind. Die Frage nach dem durchgängigen Parallelismus zwischen geistigen und körperlichen Vorgängen ist exakt nicht zu beantworten. Die mikroskopische Anatomie versagt genau ebenso wie die Elementarphysiologie. „Weder zeigen sie, wo sich Gedächtnisspuren befinden, noch welche Elemente des Hirns Bewußtsein vermitteln, noch welche speziell an Vorstellungen, welche an Gefühlen beteiligt sind.“ [3])

[1]) W. Uhthoff, „Über das Sehen und über Sehstörungen in ihren Beziehungen zum Gehirn“. Antrittsrede bei der Übernahme des Rektorats der Universität Breslau am 15./10. 1908. Jena 1908, S. 19.

[2]) *Γαγγλίον*, Überbein, Knoten, im Sprachgebrauch: Nervenknoten.

[3]) Paul Flechsig, ord. Prof. der Psychiatrie an der Universität Leipzig, „Gehirn und Seele“ 1896. 2. Aufl. — Er kommt zu dem Resultat, „daß

Trotz der großen Fortschritte, die auf dem Gebiete der Anatomie gemacht worden sind und fortgehend gemacht werden, besteht zur Zeit keine Hoffnung, einen Einblick in die Architektonik des Zentralorgans zu erlangen[1]) und die Untersuchung der Nervenzellen in diesem fundamentalen Interesse zu fruktifizieren.

Tatsachen gegenüber wird sich kein Besonnener sperren. Aber daß solche in dem in Rede stehenden Falle in exaktem Sinne vorliegen, wird im Grunde von keiner Seite behauptet. Vielmehr fehlt es heute so wenig wie früher an Physiologen, welche die Grenze sehr bestimmt abstecken, bis zu welcher die Erklärung der Lebens- und Bewußtseinserscheinungen reicht, und sich jenseits derselben zur Anerkennung eines andren der exakten Physiologie transszendenten wirksamen Prinzips genötigt sehen.

Auch wenn die physiologische Erklärung so repristiniert wird, daß man zwar nicht für jede einzelne im Gedächtnis behaltene Vorstellung eine Spur in der Gehirnmasse als vorhanden annimmt, aber doch im Gehirn eine Disposition, den der betreffenden Vorstellung entsprechenden psycho-physischen Prozeß zu wiederholen: kommt sie auch in dieser Fassung über den Wert einer Vermutung nicht hinaus. Selbst wenn man die Erscheinung der Übung zu Hilfe nimmt, daß jede körperliche und geistige Tätigkeit nach öfterer Wiederholung rascher und leichter oder sicherer ausgeführt wird als von Haus aus, vermag das die Chancen der Erklärung nicht zu bessern. Sie wird dadurch weder plausibler noch vollends erwiesen.

Ja da man sich bei der supponierten Disposition etwas denken muß und nun die Erscheinung der Übung die Art und Weise bezeichnen soll, wie die Disposition sich auswirkt, so bleibt der Vorgang so verstanden völlig unerklärt. Denn die zu leichterer Ausführung disponierende Wirkung der Übung tritt doch erst nach öfterer Wiederholung ein: das Gedächtnis aber nimmt den Eindruck sofort auf, nicht nur ohne öftere, sondern ohne alle Wiederholung, ihn selbst allein, sobald er eintritt. Lediglich das ist der Akt, den es zu erklären gilt, daß jeder Eindruck, den der

hinter der Welt der Erscheinungen Mächte walten", die allein imstande sind, das Dasein dieser Erscheinungen zu erklären, S. 35.

[1]) Vgl. Nißl, „Über die Verwertung des anatomischen Materials in der Irrenanstalt" auf der Jahresversammlung deutscher Irrenärzte am 16. September 1898 in Bonn.

Mensch empfängt, aufnimmt, erhält, im Gedächtnis haftet; daß ihn das Gedächtnis behält, bewahrt, ohne alle künstliche Nachhilfe unsrerseits, auch wenn wir gar keinen Wert darauf legen und ohne daß wir es beabsichtigt haben, mitunter jahre-, ja jahrzehntelang, ohne daß wir uns dessen bewußt werden, bis er plötzlich wieder herauftaucht über die Schwelle des Bewußtseins und damit verrät, daß er noch unverloren ist.

Die „Übung" spielt dabei gar keine Rolle. So wenig, daß Herbart das vorübergehende oder dauernde Vergessen jeder einmal uns zum Bewußtsein gekommenen Vorstellung, das völlige Verschwinden derselben aus dem Gedächtnis, als das eigentliche Problem ansehen konnte und nicht das Haften. Er nahm an, daß jede einmal entstandene Vorstellung, wäre sie für sich allein vorhanden, im Bewußtsein dauernd weiter existieren würde.

Tatsächlich können wir gewisse Eindrücke, obwohl sie nicht für sich allein vorhanden sind, nicht vergessen, so sehr wir es möchten. Es ist die verborgene Geißel, die das folternde Herz rührt, wovon Juvenal[1]) in der 13. seiner 16 klassischen Satiren singt. Daß wir nicht vergessen können: das ist die erste Strafe, daß vor sich selbst als Richter kein Schuldiger absolviert wird. Mag er allen Mitwissern entronnen sein, mit lautloser Pein trifft ihn das eigne Gericht. Warum kann Plautus[2]) klagen: „Nichts geht über das Elend eines schuldbewußten Gewissens"? Und Horaz[3]) es die eherne Mauer nennen, keiner Schuld sich bewußt zu sein und über kein begangenes Unrecht zu erblassen? Und Ovid[4]) an den Zeugen erinnern, den jeder Tag und Nacht mit sich herumträgt? Die Art dieses Gerichtsvollzuges ist so nur möglich, weil wir nicht vergessen können. Von diesem „Folterpfahl"[5]) klagt schon die älteste Literatur der Inder[5]), der Atharwaweda[5]), das Buch der magischen Lieder und Sprüche, eine zwar der Redaktion, aber nicht dem Inhalt nach spätere Abteilung. Neben dem Rigweda,

[1]) 50—130 v. Chr. soll von Hadrian nach Ägypten verbannt sich zu Tode gegrämt haben.

[2]) 254—184 v. Chr. „Nihil est miserius quam animus hominis conscius".

[3]) 65—8 v. Chr. „Hic murus aheneus esto, nil conscire sibi, nulla pallescere culpa".

[4]) 43 v. bis 17 n. Chr. „Nocte dieque suum gestare in pectore testem".

[5]) Die Sammlung des Atharwaweda enthält in 20 Büchern etwa 760 Hymnen. „Hundert Lieder", übersetzt von Grill, VI, 15. 2. Aufl. 1888.

dem Buch der religiösen Gedichte, dem Sâmaweda, den Gesängen, Texten, und dem Yajurweda, den Opferformeln die vierte der Liedersammlungen, die wir als „Weda" zu bezeichnen pflegen; neben dem Rigweda das Buch, welches für die Religionswissenschaft besonders in Betracht kommt. Dieser Pfahl läßt sich nicht herausreißen. Wir können nicht vergessen unsre Schuld, „was wissend wir in Freveltaten je verübt".[1])

Es gibt ein Nichtvergessenkönnen in der Menschenwelt in gewissem Sinne, soweit wir von ihr Kunde haben. Auch das ist ein Problem.

In der griechischen Mythologie stehen neben den Erinnyen mehr oder weniger analoge Gestalten: der προστρόπαιος[2]) als der Rächer, an den sich der Mißhandelte wendet; der μιάστωρ[3]), der den Befleckten verfolgt; der ἀλάστωρ[4]), der die Fluchtat nicht vergißt; der ἀλιτήριος[5]), welcher sie heimsucht; der παλαμναῖος[6]), der Mordgeist, der den Mörder straft. Diese Ausdrücke bezeichnen sämtlich ebensogut den Frevler, der die Rache herausfordert, als den, der sie vollzieht, den ihn verfolgenden Rachegeist. Dieser verfolgende Geist ist in einem gewissen Sinne — der Frevler selbst. Aus seiner Brust hört er sein Urteil, vernimmt er seinen Spruch, erleidet er sein Gericht. Er vermag — sich selbst nicht zu entrinnen. Daß der Sprachgebrauch diese Bewußtseinstatsache so plastisch und drastisch zum Ausdruck bringt, ist wohl geeignet, nicht nur zu frappieren, sondern die Macht und Allgemeinheit derselben in den Geschlechtern von damals zu konstatieren. Besteht sie in ihrem Grundphänomen noch heute nicht minder und läßt sie sich irgendwie für die Menschheit durchweg in Anspruch nehmen, als ein gemeinsamer Zug der menschlichen Eigenart: die ganz unerläßliche Voraussetzung davon, die unentbehrliche Bedingung ist, daß wir die so sich rächenden Vergehungen unsres Lebens nicht vergessen können.

[1]) VI, 15 Grill.

[2]) Zugleich der um Schutz Flehende selbst.

[3]) Von μιαίνω beflecken: der Befleckter und der Rächer an ihm zugleich.

[4]) Der Rächer und der Übeltäter zugleich.

[5]) Epische Form neben der attischen: „ἀλιτηρός" von ἀλιταίνω befleckend verletzen, auch gegen die Götter sich versündigen: der Sünder, Verführer und der die Sünde heimsucht, zugleich.

[6]) Der durch eigne Hand (παλάμη) mit Blutschuld Befleckte und der Rächer der Blutschuld zugleich.

Die Erinnerungen kehren also in diesen Fällen ganz ungesucht, ungewollt, zu unsrer Pein, wie von selbst, wieder. Aber sind sie nicht eben damit, eben so ein Beleg dafür, daß die Erscheinung der Übung allerdings zur Erklärung herangezogen werden könnte? Eben wenn und weil die Erinnerungen solchen Inhalts sich sozusagen ganz von selbst immer wieder einstellen und foltern: ist das nicht gerade der Effekt der „Übung", daß die geübten Tätigkeiten geistiger oder körperlicher Art sich, je öfter man sie wiederholt, um so leichter, rascher, sicherer ausführen lassen? Der Effekt der Übung ist das freilich. Aber zur Übung gehört ein planmäßig fortgesetztes Bemühen in der betreffenden Richtung, während wir die sich untereinander verklagenden Gedanken vielmehr als eine Geißel empfinden, — erleiden. Und die beiden Vorgänge sind doch ganz inkommensurabel. Das Nichtvergessenkönnen unsrer Schuld, die nicht verstummenden Vorwürfe des eignen Inneren, das immer wieder Strafen des Gewissens widerspricht so sehr jeder Art von Mechanismus, einer durch Wiederholung erleichterten Ausführung des Prozesses, daß diese Erklärung sich von selbst ausschließt. Der allgemein und übereinstimmend in allen Stadien der Menschheitsentwicklung, soweit wir sie zurückverfolgen können bis heute, anerkannte ethische Charakter dieses Erlebnisses läßt sie nicht zu.

* * *

Wir haben keinen Anhalt dafür, daß „alle im Nervensystem zurückbleibenden Gedächtnisspuren mit den Sinnesempfindungen reflexauslösend zusammenwirken"[1]).

Die „Gedächtnisspuren" sind problematisch. Ihr Zurückbleiben im Nervensystem ist exakt nicht erweislich. Daß sie mit den Sinnesempfindungen reflexauslösend zusammenwirken, ebensowenig.

Danach läßt sich auch die Folgerung nicht als irgendwie verbindlich zugeben, die Prof. Mach aus seinen Vordersätzen zieht: „So entsteht die willkürliche Bewegung, welche wir als eine durch Erinnerungen modifizierte Reflexbewegung, wenigstens im Prinzip, begreifen können, soviel auch an dem Verständnis im einzelnen noch fehlen mag." Auch mit der Einschränkung nicht: „Wenig-

[1]) „Die Analyse . . ." 141.

stens im Prinzip". Denn darum handelt es sich ja letztlich allein.

Was an dieser Stelle unsrer Untersuchung zur Diskussion steht, ist der Wille. Näher die prinzipielle Frage: Ist der Wille ein physischer Vorgang oder ein psychischer?

Noch enger gefaßt: Ist er ein psychisches Agens oder nicht? Kommt ihm eine eigene psychische Kausalität zu oder nicht? Noch deutlicher: Hängt es von meinem Willen ab, wie ich mich in irgend einem Falle entscheide?

Es ist die Zeit, wo ich zu Tisch gerufen zu werden pflege. Ich kann es abwarten, oder ich kann mich selbst aus eigner Initiative in das Eßzimmer begeben. Mag immerhin mein Magen dabei mitsprechen, die Entscheidung steht bei mir. Die willkürliche Bewegung, kraft deren ich meinen Schreibtisch verlasse und mich dem Speisezimmer zuwende, hängt von meinem Willen ab.

Der Lokal-Anzeiger von Odessa, vom 8. Mai 1908, berichtet: „Im hiesigen Gefängnis beging der wegen politischer Umtriebe verhaftete Smirnova Selbstmord durch Verbrennung. Die übrigen Gefangenen proklamierten den Hungerstreik."

Das geht auch. Aber wie man noch sonst darüber denken mag, das eine wie das andre, weder die Selbstverbrennung noch der Hungerstreik bezw. der willkürliche Hungertod ist weder als Absicht oder Vorsatz noch als Ausführung möglich ohne den Willen derer, die sich dazu entschließen. Ohne den Willen als psychisches Agens, ohne die ihm eigene psychische Kausalität kommt's in aller Welt nicht dazu, weder zum Selbstverbrennen noch zum Verhungern aus Willkür.

„Das Kind", sagt Ernst Mach [1]), „welches sich einmal an der glänzenden Flamme gebrannt hat, ergreift dieselbe nicht mehr, weil der Angriffsreflex durch den antagonistischen Fluchtreflex, welchen die Schmerzerinnerung auslöst, gehemmt ist."

Das Kind, sage ich, welches sich einmal die Finger an dem Feuer verbrannt hat, hütet sich wohl, sie ihm zum zweitenmal nahezubringen. Der erlittene Schaden, die Erinnerung an den empfundenen Schmerz, hat es gewitzigt.

Die öffentliche Meinung, die Spruchweisheit drückt denselben Vorgang so aus: „Ein gebranntes Kind scheut das Feuer". Nur allgemeiner: „Durch Schaden werden wir klug".

[1]) 141.

Wer hat nun recht?

Für Prof. Mach reduziert sich der ganze Vorgang auf Reflexbewegungen. Ein Angriffsreflex führt zum Verbrennen. Ein Fluchtreflex zur Vermeidung, es noch einmal zu erleiden. Der Wille als psychisches Agens, als psychische causa spielt dabei keine Rolle. Es geht alles mechanisch zu. Die Erinnerung löst den Reflex aus, und die Flucht ist nichts als eine antagonistische Reflexbewegung.

Für mich und das allgemeine Urteil der Menschheit, wie es sich in der Spruchweisheit gebucht findet, ist es vielmehr die Lehre, die das Kind aus der ersten schmerzhaften Berührung mit dem Feuer gezogen hat, welche es bestimmt, sich der Gefahr nicht zum zweitenmal auszusetzen; die verständige Erwägung, daß die Berührung ihm in jedem Wiederholungsfalle ebenso nachteilig sein würde, wie bei dem ersten Mal. Deshalb hütet es sich. Aus verständiger Erwägung entschließt es sich, in angemessener Entfernung zu bleiben. Und dieser Willensentschluß hat die Wirkung, daß es die Gefahr flieht, einen großen Bogen macht, um seinen Weg fortzusetzen.

Sein Wille ist die geistige Ursache davon, daß es so handelt. Letztlich er und nichts anderes.

Auf einer Landstraße verkehren zwei elektrische Bahnen. Die eine habe ich eben verlassen, um auf dem Oderdamm den Weg nach dem Oswitzer Walde zu Fuß fortzusetzen. Dazu muß ich die beiden nebeneinander laufenden Geleise der andren überschreiten. Der Verkehr ist flott und das Tempo nicht minder. Noch innerhalb dieser Geleise höre ich Warnungssignale von beiden Seiten. Zwei sich begegnende Züge sind in bedenklicher Nähe. Ein antagonistischer Fluchtreflex würde mir in dieser Situation nicht helfen. Nur ein auf Grund sofortiger Orientierung über die Lage wohlüberlegter Entschluß konnte den einen Ausweg wählen, der noch zur Verfügung stand. Auch lag keine Schmerzerinnerung vor, die den „antagonistischen Fluchtreflex" hätte „auslösen" können.

„Für das reflektierende Subjekt", erkennt Mach selbst an [1]), „liegt das Charakteristische der Willkürhandlung zum Unterschiede von der Reflexbewegung darin, daß es das Bestimmende derselben in den eigenen Vorstellungen erkennt, welche diese Handlung antizipieren."

[1]) 141.

„Vergleichen wir unsre Willenshandlung mit einer an uns selbst beobachteten, zu unsrer eignen Überraschung eintretenden Reflexbewegung oder mit der Reflexbewegung eines Tieres", so „werden wir die Neigung verspüren", in den genannten beiden Fällen den ganzen Vorgang als durch die augenblicklichen Umstände im Organismus physikalisch bestimmt anzusehen." „Was wir *Willen* nennen, ist nun nichts anderes als die *Gesamtheit der teilweise bewußten und mit Voraussicht des Erfolges verbundenen Bedingungen einer Bewegung*"[1]).

Ich frage: Warum denn so? Woraufhin läßt sich das behaupten? Der Wille die Gesamtheit der teilweise bewußten und mit Voraussicht des Erfolges verbundenen Bedingungen einer Bewegung? Die Gesamtheit der Bedingungen? Setzt nicht der Wille, noch ehe er in Aktion tritt, eine ganze Reihe von Bedingungen des Aktes oder der Entscheidung, um den oder um die es ihm zu tun ist, schon voraus? Die ganze Konstellation oder Komplikation von Umständen und durch sie bedingten Möglichkeiten, zwischen denen oder unter deren Zusammenwirken der Wille Stellung zu nehmen, zu wählen oder sich zu behaupten hat, findet er *vor*. Ein von einem Gewitter unterwegs überraschter Spaziergänger steht vor der Frage, ob er gleichwohl dem von Haus aus ins Auge gefaßten Ziel weiter zustreben oder umkehren und die Tour für heute aufgeben soll. Wie er sich entscheidet, ist die Sache seines Willens. Aber daß die Frage überhaupt für ihn entstand, war durch das Gewitter bedingt. Und er ist sich dessen wohl bewußt. Lediglich die ihm davon drohende Gefahr stellt den Willen vor die Wahl, wird so eventuell mit eine bewußte Bedingung der Bewegung, ohne doch selbst gewollt zu sein. Der Wille ist nicht die Gesamtheit der Bedingungen eines Vorganges. Der Wille ist die Selbstentscheidung des Menschen für eine der von ihm begehrten und als ausführbar erkannten Möglichkeiten, — welche es für ihn gibt. Die Möglichkeiten sind da. Er findet sie vor. Und doch ist ihr Vorhandensein ganz unerläßlich eine der Bedingungen, ohne die der Vorgang nicht zustande käme. Und überdem eine, die nicht „mit Voraussicht des Erfolges verbunden" [1]) ist.

[1]) 82.

In dem Falle eines drohenden oder bereits hereingebrochenen Gewitters ist es nicht einmal zu erraten, welches der Erfolg der Umkehr oder der Fortsetzung des Weges sein wird und ob das eine oder das andre das rätlichere ist. Gleichviel kann darüber kein Zweifel sein, daß es schließlich der Wille ist, der in einer solchen Lage entscheidet.

Und auch in vielen andren Fällen, wo er entscheidet für oder wider, fehlt die Voraussicht des Erfolges ganz und gar. Wie läßt doch Schiller seinen vielvermögenden Helden sprechen?

„In meiner Brust war meine Tat noch mein,
Einmal entlassen aus dem sichern Winkel
Des Herzens, ihrem mütterlichen Boden,
Hinausgegeben in des Lebens Fremde
Gehört sie jenen tück'schen Mächten an,
Die keines Menschen Kunst vertraulich macht."

„Analysieren wir diese Bedingungen, soweit sie ins Bewußtsein fallen, so finden wir nichts als die Erinnerungsspuren früherer Erlebnisse und deren Verbindung (Assoziation)" [1]), sagt Mach. Aber im Grunde, sage ich, auch wenn wir die Erinnerungsspuren nur im geistigen Sinne verstehen dürften, reichen sie mit ihrer Assoziation in keinem neuen Falle, in dem sich unser Wille schlüssig zu machen hat, dazu aus,. denn jeder hat sein eigenes Gesicht und ist genau so vorher nie dagewesen. Das Zumal von Momenten, die Art der Momente, die bei ihm zusammentreffen, die Situation, die Zeit, die Geistes- und Gemütsverfassung dessen, um dessen Willen es sich handelt, das gegenseitige Verhältnis aller dieser Komponenten ist in jedem Fall ein anderes als in irgend einem vorher oder nachher und erfordert eine Entschließung ausschließlich auf Grund dieser Koinzidenz.

„*Scheint*" es, „daß die Aufbewahrung solcher Spuren und deren Verbindung eine Grundfunktion der Elementarorganismen ist, wenngleich wir da nicht mehr von einem Bewußtsein, von einer Einordnung in ein System von Erinnerungen sprechen können" [2]): so würde dadurch diese Eigenart jedes Willens-

[1]) 82.

[2]) 83. — Ewald Hering, „Über das Gedächtnis als allgemeine Funktion der organisierten Materie". Wien, 1870. 2. Aufl. 1876. Prof. der Physiologie und medizinischen Physik an der medizinisch-chirurgischen Josephsakademie seit 1865 in Wien, seit 1870 in Prag.

entschlusses nicht erklärt und damit nicht zu erklären sein. Aber Mach selbst erkennt rundweg an: „Was physikalisch dem Gedächtnis und der Assoziation entspricht, wissen wir nicht". „Alle Erklärungsversuche sind sehr gewaltsam. Es scheint da fast keine Analogie zwischen Organischem und Unorganischem zu bestehen"[1]). Doch aber hält er es für möglich, „die sogenannten Reflexbewegungen der Tiere in natürlicher Weise als Gedächtniserscheinungen außerhalb des Bewußtseinsorgans aufzufassen"[2]) und sie durch „ein über das Individuum hinausreichendes Gedächtnis verständlich zu machen"[3]).

Eine der merkwürdigsten Erscheinungen sah er bei Rollet „an enthirnten Tauben". Diese „trinken jedesmal, wenn sie mit den Füßen in eine kalte Flüssigkeit gesetzt werden, ob dieselbe nun Wasser, Quecksilber oder Schwefelsäure ist. Da nun ein Vogel gewöhnlich in die Lage kommen wird, seine Füße zu benetzen, wenn er seinen Durst zu stillen sucht, so ergibt sich die Anschauung ganz ungezwungen, daß hier eine durch die Lebensweise bedingte, zweckmäßige, durch Vererbung befestigte Gewohnheit vorliegt, welche, auch bei Ausschaltung des Bewußtseins, auf den entsprechenden auslösenden Reiz mit der Präzision eines Uhrwerks abläuft"[4]).

Die Erscheinung ist außer Zweifel. Friedrich Leopold Goltz hat dergl. Vorgänge reichlich bekannt gemacht[5]). Aber Machs Erklärung derselben als „Gedächtniserscheinungen" wird um so mehr erschwert, als er selbst „eine wichtige Umgestaltung unsrer Anschauungen über die Vererbung" durch Weismanns Schrift[6]) darüber eingeleitet sieht, der die Vererbung durch Übung erworbener, individuell erworbener Eigenschaften für höchst unwahrscheinlich hält. Die scheinbar auf Gebrauch und Anpassung zurückzuführenden Formen der geschlechtslosen Ameisen, welche zudem von der Form ihrer fortpflanzungsfähigen Genossen so sehr abweichen, können nicht auf einer Vererbung durch Übung erworbener Eigenschaften beruhen. Wenn nun zwar

[1]) „Die Analyse . . ." 83.
[2]) 60. — [3]) 64. — [4]) 61.
[5]) „Beiträge zur Lehre von den Funktionen der Nervenzentren des Frosches". Berlin, 1869.
[6]) „Über die Vererbung". Jena, 1883. Vgl. auch „Aufsätze über Vererbung". Jena, 1892. „Neue Gedanken zur Vererbungsfrage" 1895.

auf das Keimplasma der dasselbe umschließende Leib Einfluß haben muß, so schließt Mach, daß „somit" ein Einfluß des individuellen Lebens auf die Nachkommen nicht auszuschließen sei. Aber das gerade ist kontrovers, ob die von dem Individuum während seines Lebens durch Übung erworbenen Eigenschaften bezw. die dadurch hervorgerufene oder verursachte Veränderung des Leibes mit auf das Keimplasma einwirkt und so die Vererbung ermöglicht.

Wenn aber auch nach Mach „eine direkte Übertragung der Resultate der Übung des Individuums auf die Deszendenten nach Weismanns Darlegung nicht mehr erwartet werden kann"[1]), so kann „ein über das Individuum hinausreichendes Gedächtnis"[2]), was doch eben „direkt übertragen" sein müßte und nur auf dem Wege der Vererbung übertragen sein könnte, weder das gleich mit großer Sicherheit Picken des frisch ausgeschlüpften Hühnchens[3]) nach allem, was es sieht, noch irgendwelche andere „merkwürdige Erscheinungen verständlich"[2]) machen. Auch nicht das Greifen des Kindes nach allem Auffallenden und andrerseits das Zurückziehen der Glieder vor jeder unangenehmen Berührung ohne Mitwirkung des Intellekts[4]). Auch nicht das Entstehen der willkürlichen Bewegung als einer durch Erinnerungen modifizierten Reflexbewegung[5]). Auch nicht die „angeborenen Reflexe"[3]).

* * *

Georg Heinrich Schneider[6]) setzt es als jedermann bekannt voraus, welch starken Trieb der junge Mensch, besonders der Knabe, zum Zerstören aller zusammengesetzten Gegenstände hat; welch Vergnügen er daran findet, einer Fliege Beine und Flügel auszurupfen usw., und erklärt: „Diese eigentümliche Triebwirkung der Wahrnehmung liegt in der Organisation des Individuums. Woher hat dasselbe diese Organisation? Es hat sie geerbt. Wie ist sie aber ehemals entstanden? Durch sehr häufige Verbindung eines wirklichen sinnlichen Genusses und eines dadurch verursachten

[1]) „Die Analyse . . ." 65.
[2]) 64. — [3]) 63. — [4]) 140. — [5]) 141.
[6]) „Der tierische Wille". Systematische Darstellung und Erklärung der tierischen Triebe und deren Entstehung, Entwicklung und Verbreitung im Tierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre. Leipzig, 1881/82. S. 180.

Triebes mit der Wahrnehmung.“ Bei „unsren wildmenschlichen wie tierischen Vorfahren.“ „Gerade die meisten heute lebenden Affen nähren sich zum großen Teil von Vogeleiern, kleinen Vögeln und Insekten“[1]). So schrieb und konnte der Verfasser nur vor 1883 schreiben, wo Weismanns Schrift: „Über die Vererbung“ erschien. Nur daß, soweit meine Erfahrung reicht, der behauptete „Trieb des jungen Menschen, besonders des Knaben“ ein mehr oder weniger vereinzelter und ganz allgemein gerügter und verurteilter ist.

Aber als Illustration der Erklärung durch „ein über das Individuum hinausreichendes Gedächtnis“[2]) kann der Bericht dienen. „Der Umstand“, sagt Schneider, „daß ehemals der sinnliche Genuß den Nahrungstrieb erweckte oder verstärkte, und daß der Trieb gleichzeitig mit der Wahrnehmung vorhanden und mit dieser assoziiert war, mußte die notwendige Folge haben, daß sich in Zukunft mit der bloßen Wahrnehmung der Trieb wieder verband“[3]).

„Dadurch also, daß sich mit dem Triebe, der ursprünglich seine Ursache in der unmittelbaren Berührung, also in einem Empfindungsgefühle hatte und nur Empfindungstrieb war, nach und nach die Wahrnehmung vom betreffenden Objekte verband, diese Assoziation der Wahrnehmung mit dem Empfindungstriebe immer vollkommener wurde, gestaltete sich das Verhältnis in der Weise, daß mit der bloßen Wahrnehmung schon der Trieb zur Attraktion oder Repulsion entstand, und so ging der Wahrnehmungstrieb aus dem Empfindungstriebe hervor.“[4]) Schneider vertritt die Meinung, daß eine Wahrnehmung nicht nur einen bewußten Trieb hervorzurufen vermag, wenn sich gewisse Vorstellungen mit ihr verbinden[4]). In vielen Fällen treten allerdings Vorstellungen, etwa beim Anblick von Nahrungsmitteln solche vom Genusse, hinzu. Aber in vielen andren werde der Trieb nur durch die Wahrnehmung erzeugt; wie Spalding beobachtet habe, daß vier noch blinde dreitägige Kätzchen, als er seine Hand, die soeben einen Hund gestreichelt hatte, ihnen nahe brachte, in ergötzlicher Weise zu fauchen und zu speien begannen“[5]).

Dieses Beispiel beweise deutlich, „wie intim“, sagt Schneider, „die direkten Beziehungen der Empfindungen und Wahrnehmungen

[1]) 181. 182. — [2]) Mach „Die Analyse . . .“ 64. — [3]) 182. — [4]) 183.
[5]) Wilhelm Thierry Preyer, Prof. der Physiologie 1869 in Jena, „Zur Physiologie Neugeborner“ — im „Kosmos“.

zu den entsprechenden zweckmäßigen Trieben sind, welche Bedeutung in dieser Beziehung der Vererbung zukommt“[1]). Der Vererbung. Mit ihr, der Vererbbarkeit individuell erworbener Veränderungen, fällt diese ganze Auffassung hin. Ist diese Mittelsäule des ganzen Baus unsicher geworden, so ist auch er nicht mehr zu halten.

„Bricht eine Reaktionsstimmung in eine durch einen Empfindungskomplex bestimmte bewußte Angriffs- oder Abwehrbewegung von voraus bekanntem Ziel aus, so sprechen wir von einem Willensakt. Wenn ich von einem Gang zur Vorlesung spreche, wenn man mir den Besuch eines fremden Gelehrten ankündigt, wenn ein Mann mir als gerecht bezeichnet wird, so vermag ich die gesperrten Worte zwar nicht als einen bestimmten Komplex von Empfindungen oder Vorstellungen zu deuten, dieselben haben aber durch ihren vielfachen mannigfaltigen Gebrauch doch die Eigenschaft gewonnen, die betreffenden Komplexe, welche sie bezeichnen können, so zu umschreiben und zu umgrenzen, daß jedenfalls mein Verhalten, meine Reaktionsweise gegenüber diesen Komplexen hierdurch bestimmt wird“[2]).

„Der Übergang von dem bestimmtesten sinnlichen Vorstellen durch das vulgäre Denken bis zum abstraktesten wissenschaftlichen Denken ist ein ganz kontinuierlicher. Über die Kontinuität zwischen Individualvorstellung und Begriff und über die Empfindungen als Grundelemente alles psychischen Lebens kann uns der scheinbar weite Abstand von konkreter sinnlicher Vorstellung und Begriff nicht täuschen“[1]).

„Es gibt also kein isoliertes Fühlen, Wollen und Denken“[2]). Darüber ist auch mir kein Zweifel. So ausgesprochen halte ich den Satz für durchaus begründet, und zwar als einen richtigen und wichtigen von fundamentaler Bedeutung. Von ihm aus habe ich die Scheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft beanstandet.

„Das Empfinden, welches zugleich physisch und psychisch ist, bildet die Grundlage alles psychischen Lebens“[2]). Daß es „zugleich physisch und psychisch ist“, ist Machs Voraussetzung und nicht minder These, mehr als sich zugeben läßt. Aber daß es zugleich physisch und psychisch bedingt ist, entspricht der Selbstbeobachtung sowohl wie dem physiologisch nachweisbaren Tatbestand,

[1]) 183. — [2]) Mach, „Erkenntnis und Irrtum“ 1905. 21.

und daß das Empfinden die Grundlage alles psychischen Lebens bildet, ist gleichfalls einwandfrei. „Die Empfindungen sind stets auch mehr oder weniger aktiv, indem sie bei den niederen Tieren unmittelbar, bei den höheren auf einem Umwege durch das Großgehirn die verschiedensten Reaktionen des Leibes auslösen“ [1]).

„Die genaue Selbstbeobachtung der Vorgänge, die wir Erwägung, Entschluß, Willen nennen, lehrt uns einen einfachen Tatbestand kennen. An ein sinnliches Erlebnis, z. B. die Begegnung eines Freundes, der uns einladet, ihn zu besuchen, ihn in seine Wohnung zu begleiten, knüpfen sich mannigfaltige Erinnerungen“ [2]). „Diese Erinnerungen werden nacheinander lebendig, wechseln und verdrängen sich gegenseitig. In der Erinnerung vernehmen wir die geistvolle Unterhaltung des Freundes, sehen wir sein Klavier in seinem Zimmer stehen, hören wir sein vorzügliches Spiel. Jetzt fällt uns ein, daß heute Dienstag ist und daß ein zänkischer Herr an diesem Tage unsren Freund zu besuchen pflegt. Wir lehnen die Begleitung dankend ab und entfernen uns“ [3]). Jawohl! So *kann* der Hergang sein und die Motivierung unsrer Absage. Aber Mach behauptet mehr: „Wie auch unsre Entscheidung ausfallen mag, in den einfachsten wie in den verwickeltsten Fällen beeinflussen die zur Wirkung gelangenden Erinnerungen unsre Bewegungen gerade so bestimmt, lösen gerade dieselben Annäherungs- oder Entfernungsbewegungen aus, wie die betreffenden sinnlichen Erlebnisse, deren Spuren sie sind“ [3]). „Wir sind nicht Herren darüber, welche Erinnerungen uns auftauchen, und welche den Sieg davon tragen“ [4]). Ich erwidere: Wir sind freilich nicht Herren darüber, welche Erinnerungen in uns auftauchen, wie es dem strafenden Gewissen gegenüber bereits zur Sprache kam, aber darüber allerdings, wie wir uns ihnen gegenüber stellen und welchen wir Folge geben; darüber allerdings, welche von ihnen „den Sieg davon tragen“. Darum läßt sich nicht mit Mach sagen: „In unsren Willkürhandlungen sind wir nicht minder Automaten als die einfachsten Organismen“ [4]). Dagegen protestiert die Tatsache des Sittlichen im Bewußtsein der Völker bis in die frühsten uns zugänglichen Zeiten zurück, das Schuldbewußtsein, der Opfergedanke.

[1]) 21. Vgl. auch A. Fouillée, „La psychologie des idées-forces“. Paris 1893.

[2]) „Erkenntnis . . .“ 23. — [3]) 23. — [4]) 24.

Auch Mach ist bemüht, den Affront zu mildern, den sein Satz der sittlichen Welt gegenüber enthält. „Doch ist von diesen Automaten“, sagt er, „ein Teil des Mechanismus, der durch das Leben selbst fortdauernd kleine Veränderungen erfährt, nur für uns selbst sichtbar, bleibt dem fremden Beobachter verborgen, und die feineren Züge desselben können selbst unsrer eignen gespanntesten Aufmerksamkeit entgehen. So ist es also ein viel größerer, viel weniger durchsichtiger und übersichtlicher Ausschnitt des Weltgeschehens, ein räumlich und zeitlich viel weiter reichender Weltzusammenhang, der in unsren Willkürhandlungen zutage tritt“ [1]). Und deshalb erschienen sie „unberechenbar“ [1]). Freilich können diese Zusammenhänge weit zurückreichen und uns keineswegs in allen ihren Verzweigungen und Einflüssen auf uns vor Augen liegen oder nur erkennbar sein: in dem Moment, wo unser Wille in Aktion tritt, ist er es, der sich ihnen gegenüber durchzusetzen vermag und in allen den Fällen durchsetzt, wo es zur Sinnesänderung kommt. Und eine solche „Sinnesänderung“ erkennt Mach selbst an. Die Reue ergibt sich nach seiner Meinung aus dem Verkennen des Umstandes, daß wir nicht Herren darüber seien, welche Erinnerungen in uns auftauchen und welche den Sieg davon tragen. Aber einen Sinn und eine Bedeutung schreibt auch er der Reue zu, „für künftige Wiederholungen derselben oder ähnlicher Situationen“. Und da sei nicht Buße oder Sühne von Wert, sondern allein die Sinnesänderung. Freilich ohne Sinnesänderung sind Buße oder Sühne für den betreffenden Menschen ohne allen Wert. Aber wie soll es für ihn zur Sinnesänderung kommen, wenn er Automat ist? „Die Frage der Freiheit“, sagt Mach, „kann sich nur darauf beziehen, ob das Individuum psychisch hinreichend entwickelt ist, um bei seinen Entschlüssen die Folgen seiner Handlungen für sich und andre in Betracht zu ziehen“ [1]). Ich erwidere: Darauf ist niemals verzichtet worden. Nur ein Vollsinniger und Urteilsfähiger ist auch nach der bisherigen Anschauung zurechnungsfähig und im ethischen Sinne frei.

Und nur der Mensch. „Die Organe der niederen Tiere reagieren in verhältnismäßig regelmäßiger und einfacher Weise auf die Reize, die offen vor uns liegen. . . Doch lehrt die feinere Beobachtung auch hier individuelle, teils angeborene, teils er-

[1]) 24.

worbene Unterschiede". Große Verschiedenheit zeige das Gedächtnis der Tiere nach Genus und Spezies, kleinere auch nach dem Individuum. „Von dem Hunde des Odysseus, der verendend und schon unfähig, sich zu erheben, den nach 20 Jahren wiederkehrenden Herrn noch erkennt und wedelnd begrüßt, bis zur Taube, deren Gedächtnis für eine Wohltat kaum einen Tag vorhält, und zur Biene, welche den Ort, der Futter bot, eben noch wiederfindet — welch ein Abstand!" [1])

Daß wir Menschen uns für etwas so ganz anderes zu halten geneigt sind, als die einfachst organisierten Tiere, liege bloß an der Verwicklung und Mannigfaltigkeit der Äußerungen unsres psychischen Lebens im Gegensatz zu denen jener Tiere[1]). Die Fliege, die zehnmal verjagt sich immer wieder auf dieselbe Stelle des Gesichtes setze, und der arme Hausierer, der den behaglich hindämmernden Bourgeois in seiner Ruhe störe, bis er abgewiesen ist, beide, der Bittende und der Ablehnende, verhalten sich der Fliege gleich als Automaten. Sie können so wenig anders als die Fliege. Nur daß sie etwas weniger einfache Automaten sind[2]).

„Die Annahme einer frei und gesetzlos wirkenden Seele wird sich immer schwer widerlegen lassen", sagt Mach selbst, „da die Erfahrung immer einen undurchschauten Rest von Tatsachen aufweisen wird" [2]). „Einen undurchschauten Rest von Tatsachen"? Darf ich fragen, wo die durchschauten Tatsachen der Erfahrung sind, welche diesem Rest gegenüberstehen und als Instanzen gegen das Ich angesehen werden dürfen? Die so gedeuteten ließen durchweg die Deutung nur von der Voraussetzung aus zu, daß Physisches und Psychisches identisch ist.

Nicht um eine freie im Sinne von gesetzlos wirkende Seele wogt der Streit, sondern um einen Willen, der ein psychisches Agens ist, der in der gegebenen Situation Stellung nimmt in freier Wahl; der sich die Erinnerungen seines Lebens, soweit sie ihm in dem entscheidenden Moment gegenwärtig sind, zur Ermutigung oder aber zur Warnung und Bewahrung dienen läßt.

Und dieser so in das private wie in das öffentliche Leben eingreifende, für das eigene wie für das Geschick der uns irgendwie Verbundenen mehr oder weniger einflußreiche, aber kaum in irgend einem normalen Menschenkinde ganz unwirksame Wille ist eine

[1]) 24. — [2]) 25.

Tatsache, ohne die es gar keine Geschichte mit ihrem beständigen auf und ab wogenden Für- und Widereinander der Einzelnen und der Gruppen, der Staaten und der Völker, selbst der Religionen und der Kirchen in aller Welt geben könnte.

Nicht Automaten stehen hinter dem Intriguenspiel, nicht Drahtpuppen hinter den Tragödien daheim und draußen. Nicht Reflex-Bewegungen führen zu den diplomatischen Verständigungen oder zur interparlamentarischen Union, zu dem Hin und Her zwischen Soll und Haben, zu dem Für und Wider der Finanzreform. Nicht an die verschiedenen Leiber „gebundene Komplexe von Erinnerungen, Stimmungen, Gefühlen, die als Ich bezeichnet werden" [1]), beschließen Krieg und Frieden. In allen diesen Fällen sind es wirkliche Ichs, selbstbewußte Willen, einheitliche Persönlichkeiten, Männer von Geist und Energie, unter Umständen ein eiserner Kanzler, der für das Wohl seines Vaterlandes sein Leben einsetzt.

Ohne eigene psychische Kausalität gibt es keinen „Mann" in dem prägnanten Sinn des Sprachgebrauchs, keine impulsive, wirksame, einflußausübende, helfende, fördernde, aufbauende, die Schäden abwehrende, Gefahren beschwörende geistige Potenz im Völkerleben.

„Mollusken"-Gestalten machen keine Geschichte, „Herden-Tiere" hinterlassen keine lichte Spur, wenn auch in noch so engem Kreis, zur Nacheiferung für andere. Die Sprache geißelt so eine Art, die keinen eignen Willen hat und vertritt, die immer nur mitläuft und ihr Selbst nicht betätigt.

Prof. E. Mach tut das in hohem Grade. Er geht seinen eignen Weg abseits von der breiten Heerstraße, im Widerspruch mit der herkömmlichen und noch so gut wie allgemeinen Denkweise. Es gibt für ihn ein „ethisches Ideal", und er verfolgt es. Aber zu alledem gibt ihm seine Theorie von der Identität des Psychischen und Physischen, von dem Menschen ohne Ich und ohne einen Willen als psychisches Agens weder Recht noch selbst die Möglichkeit.

Die Sprache, das eindrucksvollste und instruktivste Denkmal wie für das gesamte Wissen eines Volks, so für sein Empfinden

[1]) „Die Analyse . . ." 2.

bis in die geheimsten Regungen, nennt ethisch[1]) oder sittlich[2]) dasjenige Tun, wozu sich der einzelne *selber* bestimmt und mit einer gewissen Beharrlichkeit *wieder* bestimmt. Sie nennt Handeln nur dann so, wenn es der Mensch selbst vollzieht und — grundsätzlich übt. So schließt das sittliche Tun die Wahlfreiheit ein, aber die Willkür aus. Die inneren Gründe, aus denen das sittliche Tun gewählt wird, sind nicht Augenblicksphänomene, wechselnde Stimmungen, atomistische Einfälle, sondern sind habitueller Natur. Sie wurzeln in einer Grundstimmung, welche durch das sittliche Tun, so oft es sich wieder von ihnen bestimmen läßt, gefördert, vertieft und zunehmend gefestigter wird. Wir nennen heute diese konstant verläßliche Grundrichtung und -stimmung Gesinnung. Gesinnungstüchtig einen, der seiner Gesinnung treu bleibt. Sind die inneren Gründe, aus denen wir handeln, zur Gesinnung geworden, so nennen wir sie Grundsätze.

So ergibt der sprachliche Verlauf als die Eigenart des Sittlichen: Handeln aus Gesinnung, konstant freies Handeln nach Grundsätzen. Ist das möglich ohne einen Träger dieser Grundsätze, dieser Konstanz? Ohne ein Ich, das wählt und grundsätzlich wiederwählt?

Schon Aristoteles lehrt in seiner Nikomacheischen Ethik[3]), daß die Tugendhandlung vollkommen durch vernünftige Willensfreiheit bestimmt sein müsse; daß erst ein fortgesetztes Wohlverhalten[3]), erst ein in der Tugend Beharren[4]) zu einem befriedigenden Leben führt.

Nur dem Freiwilligen wird Lob und Tadel zuteil. Freiwillig aber ist das Tun, dessen Prinzip und Ausgang[5]) in uns liegt als solchen, die vollständig übersehen und Bescheid wissen, worum es sich in dem Falle handelt[5]). Freiwillig, nicht durch Gewalt oder Notwendigkeit oder aus Unkenntnis[6].)

Von dem dem Menschen innewohnenden *νοῦς* geht nach Aristoteles die sittliche Bewegung aus, immer mit dem Ziele des allein

---

[1]) *ἔθος* von *ἔθω*, perf. med. *εἴωθα*, ich pflege.

[2]) Sitte hängt mit dem Sanskrit-Wort sva-dhâ = Selbstsetzung, Selbständigkeit, eigenes Tun, zunächst des Einzelnen zusammen.

[3]) I, 7, 14 und 15: „*ἐν βίῳ τελείῳ*".

[4]) X, 7, 7: „*δοκεῖ ὁ εὐδαίμων βίος καὶ ᾽αρετὴν εἶναι*".

[5]) „*᾽αρχή*". III, 1, 13.

[6]) III, 1, 3 „*τὰ βίᾳ ἢ δι᾽ ἄγνοιαν γιγνόμενα*".

befriedigenden steten Wohlverhaltens[1]) vor Augen. Das sind vorchristliche Gedanken, geboren aus dem eignen sittlichen Empfinden und Erfahren. Das Christentum hat auf keins dieser drei Momente verzichtet und verzichten können: weder auf die Freiwilligkeit noch auf die Beharrlichkeit noch auf das Ziel befriedigenden Wohlverhaltens. Und die christliche Ethik hat die Welt erobert und ist immer weiter dabei, sie zu erobern. Sie ist eine internationale Macht geworden. Jeder Versuch, ohne sie auszukommen, bestätigt ihre Unüberbietbarkeit.

Vielleicht außer ihrer die Herzen gewinnenden überlegenen Hoheit nicht am wenigsten mit durch einen Gedanken, den auch Aristoteles noch nicht hatte. Aristoteles sah noch den einzelnen als akzidentellen Teil des Staates an. So findet der einzelne seine Befriedigung über sein Wohlverhalten nur als *ζῶον πολιτικόν*, nur in der Staatsgemeinschaft. Erst als nach Alexander dem Großen und durch ihn die lokalen und partikularen Schranken der städtischen Republiken der Griechen und Römer fielen, trat an die Stelle des untergehenden politischen Lebens die verwandtschaftliche Natur des Menschengeschlechts. Die Stoa hat das Verdienst, die Geltung des Sittlichen über die Grenzen der einzelnen Staaten- und Stammesverbände hinaus auf das ganze Menschentum ausgedehnt zu haben. Mit diesem Gedanken trat das Christentum von vornherein auf. Die große Freude, die es zu verkünden hat, soll *allem* Volke widerfahren. Kein Mensch ist ausgeschlossen, der sich nicht selbst ausschließt. Das Suchen und Retten der Verlorenen, wer sie auch seien, des Weibes am Jakobsbrunnen, der Samariterin, und des Mannes, der unter die Mörder gefallen ist, von unbekannter Herkunft, sind Zeugen davon. Nicht mehr das Wo der Anbetung spielt eine Rolle. Nur daß sie in Geist und Wahrheit geschehe. Denn Gott ist Geist. Ob Grieche oder Jude, ob Herr oder Knecht, das macht keinen Unterschied. Dieses Recht und die Würdigung des Menschen als einzelnen hat sich erst ganz allmählich durchzusetzen vermocht. Aber im Zeitalter des Individualismus darf man wohl annehmen, daß dieser Gedanke mehr oder weniger zum Gemeingut geworden ist. Die Persönlichkeitsidee läßt sich nicht mehr verdrängen. Die soziale Gesetzgebung wurzelt in ihr. Aber das

---

[1]) I, 1, 1 *εὐδαιμονία* = *εὐπραξία*.

Menschenrecht und die Menschenwürde müßte alle ihre Bedeutung verlieren, wenn es im Grunde gar kein Ich gäbe, keinen Willen als psychisches Agens und folgerecht auch keine Ethik und nicht einmal einen Anspruch auf ihre Betätigung. Und alles Heldentum. „Der schönste Glückstern", sagte Johann Gottlieb Fichte vor hundert Jahren, und es gilt noch, „der einem Helden ins Leben leuchten kann, ist der Glaube, daß kein Unglück sei, und daß jede Gefahr durch feste Fassung und durch den Mut, der nichts, und wenn es gilt, auch das eigne Leben nicht schont, besiegt werde". So schreibt er von der Überzeugung aus, daß die Grundzüge seines Zeitalters erbarmungsloses Gericht gehalten hätten über den allgemeinen Egoismus. Gegen den Egoismus erhebt sich sein „Ich", nicht aus ihm, nicht für ihn. Sein ganzes Auftreten, seine „Reden an die deutsche Nation", waren der Appell an das Ich jedes einzelnen und eben so an die Selbsthilfe der Nation.

Die Schwungfedern des nicht gedächtnismäßig passiven, sondern selbsttätigen Geistes, das unegoistische Wohlgefallen an allem Guten will er stärken; so wenig er andrerseits den Widerspruch zwischen Freiheit und Zwang in seinen Forderungen immer überwindet.

Auch Goethe bekennt: „Wie groß sind seine Reden an die deutsche Nation! Da war es an der Zeit, das Subjekt hervorzuheben"[1]). Freilich sind wir selbst das größte Rätsel. Aus dem Altectum tönt die Mahnung zu uns herüber: „Erkenne dich selbst!" Und vielleicht empfindet es einer wie der andere, wie sehr wir es bedürfen. Wir kennen uns nicht aus. Wir sehen uns wieder vor eine Entscheidung gestellt, wo wir keineswegs ganz sicher sind, wie wir sie treffen sollen, wie sie unsrem innersten Wesen entspricht und ihm — frommt. Aber selbst dieses Schwanken, dieses Auf und Ab des Für und Wider und sogar nachher das Wieder-Überdenken der Lage, in der wir zu wählen hatten, und wie wir es taten: ist es ein Gegenbeweis gegen die Kontinuität unsres Ich und nicht vielmehr diese und dieses die eigentliche Voraussetzung, die conditio sine qua non, dieser sozusagen Konferenz und Verhandlung mit uns selbst, die wir nicht nur von

[1]) Zu einem Berliner Gast 1827. Vergl. Erich Schmidt, „Fichte und seine Reden an die deutsche Nation". Rede zur Kaiser-Geburtstagsfeier am 27. Januar 1908. Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. Jahrgang 1908 Nr. 34.

den Wendepunkten unsres Lebens, sondern in reichlicher Aufeinanderfolge mehr oder weniger alle kennen?

Ist aber die vernünftig freie, nicht die gesetzlose, Seele die Grundvoraussetzung, die Lebensbedingung der Geschichte der einzelnen und der Völker bis selbst auf den belgisch-englischen Interessen-Streit von heute im Kongo-Katanga-Gebiete und die türkische Verwaltungsreform, des Geisteslebens auf den verschiedensten Gebieten der menschlichen Arbeit, erhaltender wie aufbauender Kultur, und aller sittlichen Betätigung: so ist sie freilich über den Wert einer „wissenschaftlichen Hypothese"[1]) sehr erhaben. Aber ein „Forschen nach ihr"[1]) würde doch nur dann eine „methodologische Verkehrtheit"[1]) sein, wenn eben im voraus feststände, daß es Psychisches im Unterschied vom Physischen nicht gibt.

* * *

Der Rekurs endlich auf einen Blick aus größerer Entfernung, aus der Vogelperspektive vermag die Chancen der These nicht zu bessern. Vom Monde aus betrachtet würden wir nichts wahrnehmen, sagt Mach[2]), als Menschen, die mit großer Regelmäßigkeit wachsen, sich nähren, sich fortpflanzen. „In der Tat zeigen die ‚Willkürhandlungen' der Menschen von einer ebenso bestimmten Regelmäßigkeit, wie irgend ein vegetativer oder selbst ein mechanischer Vorgang, bei welchem niemand an einen psychischen Einfluß, an den Einfluß eines Willens zu denken pflegt. Die Zahl der jährlichen Eheschließungen und Selbstmorde in einem Lande schwankt ebensowenig wie die Zahl der Geburten und der natürlichen Todesfälle, obgleich bei den ersteren der Wille gar sehr, bei den letzteren aber gar nicht in Betracht kommt"[3]).

Ich sage: Vielmehr sind die Schwankungen, denen die Zahl der geschlossenen Ehen unterliegt, so stark, daß man fragt, woher sie datieren. Sie hängen statistisch verfolgbar nicht so sehr von klimatischen als von sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen, sowie auch von Volkssitte und Gesetzgebung ab. Im Jahre 1868 hatte die Gesetzgebung in Bayern die Niederlassung und Eheschließung erleichtert. Sofort machte sich das in der steigenden Ziffer der Ehen und in der Abnahme der unehelichen Geburten

[1]) „Erkenntnis und Irrtum" 25. — [2]) 26.

[3]) 26. Vergl. auch Mach, Vorlesungen über Psychophysik. Zeitschrift für praktische Heilkunde. Wien 1863, S. 148. 168. 169.

bemerkbar. Im Jahre 1868 betrugen diese 20 % der Geburten überhaupt, 1869 schon nur noch 17,9 % und sanken von Jahr zu Jahr bis auf 12,6 % im Jahre 1873.

Die Zahl der Selbstmorde in Preußen belief sich in dem Zeitraum 1869—72 im Durchschnitt jährlich auf 2956, 1873/76 3274, 1877/82 4728 und wuchs 1883 auf 6171. Sie betrug also im Jahre 1883 mehr als das Doppelte, verglichen mit dem Jahresdurchschnitt von 1869/72, während die Einwohnerzahl in Preußen von 24 689 252 im Jahre 1871 nur auf 27 279 111 im Jahre 1880 gestiegen war und auch 1885 noch nicht über 28 318 470 erreicht hatte.

Selbst die Bevölkerungszunahme, welche sich im jährlichen Durchschnitt mehrjähriger Perioden im vorigen Jahrhundert zwischen $^3/_4$ und $1\,^1/_2$ % der mittleren Höhe hielt, zeigt schon bedeutendere Schwankungen bei nur dreijährigen Perioden und differiert sehr bemerkbar in unmittelbar aufeinanderfolgenden Jahrreihen. Betrug die jährliche Zunahme im Durchschnitt 1867/71 166 953, so wuchs sie 1871/75 auf 263 288. Hatte sie 1875/80 die Höhe von 307 341 erreicht, so sank sie 1880/85 auf 207 872 herab.

Die „Regelmäßigkeit" ist eine nur scheinbare. Hinter den geringfügigen Schwankungen, in denen die Statistik das Ergebnis ihrer Beobachtung ausspricht, verbergen sich sehr erhebliche Abweichungen auf den verschiedenen Gebieten, sowohl in den aufeinanderfolgenden Jahrreihen als auch in den verglichenen Territorien.

Die unehelichen Geburten im Deutschen Reich von 1871 bis 1888 gingen in keinem dieser 18 Jahre unter 8,6 % der Geburten herunter und über 9,5 % hinauf, und doch beträgt die durchschnittliche Abweichung vom Mittel weit mehr, als bei einem Glücksspiel in 18 Serien von je 1 759 331 Versuchen zu erwarten wäre[1]). 1 759 331: soviel Kinder wurden im Durchschnitt damals in Deutschland geboren. Beschränkt man dagegen die Beobachtungsperiode auf 1882/91, so sind es 1 814 226 im Jahresdurchschnitt. Die Gruppierung spielt bei den ermittelten Zahlen keine geringfügige Rolle. Doch tritt selbst in ihnen die Wirkung der vernünftigen Erwägung zutage[1]). Sowohl die Willensfreiheit wie die Verantwortung kommt darin zum Ausdruck, wie selbst der heilsame Einfluß pädagogisch motivierter Gesetze.

[1]) Vgl. Wilh. Lexis, Professor der Nationalökonomie seit 1884 in Breslau, seit 1887 in Göttingen, „Einleitung in die Theorie der Bevölkerungsstatistik" 1875. „Zur Theorie der Massen-Erscheinungen in der menschlichen Gesellschaft" 1877. „Die Wirkung der Getreidezölle". Tübingen, 1889. „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" von ihm mit Konrad, seit 1872 o. Prof. in Halle, Elster, seit 1887 o. Prof. in Breslau, und Edgar Löning, seit 1886 o. Prof. in Halle, seit 1890 herausgegeben. Band IV. 1892.

Am 23. Okt. 1895 wurde in Preußen der bedingte Strafaufschub eingeführt. Seitdem bis Ende 1907 ist er 82 456 Verurteilten zuteil geworden. 1899 waren es 4168, 1903 8770, 1906 11 166, 1907 11 985. Die Zahl derer, denen der Strafaufschub gewährt werden konnte, hat sich also 1907 verglichen mit 1899 nahezu verdreifacht, aber auch in den dazwischen liegenden Jahren ist sie stetig gewachsen.

Ende 1899 konnte der Strafaufschub in Begnadigung enden bei 26 % der Verurteilten, Ende 1907 bei 52 %.

Ende 1899 konnte er die Strafvollstreckung nicht hindern bei 18 %. Ende 1907 nur noch bei 13 %.

Also ein ziffermäßig erkennbarer überaus günstiger Einfluß einer ethisch bedingten und ethisch wirksamen Maßnahme.

Und welche Perspektive eröffnet er für die Kriminalitätsziffer überhaupt! Wieviel Bewahrung kann er einschließen für das weitere Leben der Betreffenden!

Nach von Tischendorf[2]) zeigt die Kriminalität der Jugendlichen innerhalb des Zeitraums von 1882—1905 im allgemeinen eine Steigerung nach den vorliegenden Ermittelungen. Aber nicht gleichmäßig verteilt sie sich auf die einzelnen Jahre. Von 1882 bis 1888 weicht sie nie erheblich von dem jährlichen Durchschnitt von 566 Verurteilten auf je 100 000 strafmündige Jugendliche ab. 1889 erhebt sich diese Zahl bis 1892 auf 729 Verurteilte von je 100 000. Sie nimmt weiter zu 1898—1902 und 1905. Aber der jährliche Durchschnitt beträgt von 1893—1905 nicht über 722, bleibt also gegen die 1892 erreichte Höhe etwas zurück.

Diese Zahlen illustrieren die Tatsache sowohl, daß von einer konstanten Gleichmäßigkeit keine Rede ist, also auch, daß die „Er-

[1]) Im Jahre 1904 ist der Heringsfang an der schottischen Küste sehr ergiebig gewesen. Eine Folge scheint eine Zunahme der Eheschließungen unter den schottischen Fischern gewesen zu sein. In Buckie wurden am 4. Advent 1904 19 Paare in der Kirche aufgeboten. Der reiche Fang ermöglichte vielleicht die Begründung des Herdes. Buckie hatte 1891 5849 Einwohner. Im Zeitraum 1871/85 kommen in Schottland auf 1000 Einwohner 7 Eheschließungen.

[2]) Wirkl. Geh. Ober-Regierungsrat im Reichsjustizamt. In der deutschen Juristenzeitung vom 1. April 1908.

gebnisse“ je nach der „Gruppierung“, der Wahl der Jahre und der Jahrreihen, sehr verschieden ausfallen. Dazu kommt, daß bei der Erhebung wohl auch maßgebende Momente übersehen werden können.

1900 setzt die Wirkung der Fürsorge-Erziehungsgesetze ein. Von Tischendorf läßt es unberücksichtigt, daß seit 1901, verglichen mit dem Rechtszustande von vorher, etwa die vierfache Zahl Jugendlicher jährlich in Fürsorgeerziehung gekommen ist.

1899 befanden sich 1504 Kinder in Zwangserziehung, 1901 7787.

1902—05 jährlich über 6000. Darunter $^2/_3$ Strafmündige, nämlich von zusammen 33 600 22 000. Für Preußen jährlich etwa 4000 deliktsfähige Jugendliche, denen durch die Zwangserziehung die Möglichkeit, kriminell zu werden, entzogen worden ist[1]).

Aber selbst die Urteile über das „Ergebnis“ der statistischen Ziffern weichen über ein und dasselbe abgegrenzte Gebiet voneinander ab.

Die Erörterungen des Reichstages 1908 über das dringende Reformbedürfnis des Jugendstrafrechts gingen davon aus, daß die absolute Zahl der jugendlichen Verurteilten im Zunehmen begriffen sei.

Der Staatssekretär des Reichsjustizamts bestritt es, sie sei keineswegs gewachsen.

Auch nach von Tischendorf schließt, wie wir sahen, der jährliche Durchschnitt von 1893—1905 mit 722 gegen 729 im Jahre 1892.

Die „Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft“, Jahrgang 1908, Heft 6 dagegen urteilt: Nach den günstigen Jahren bis 1888 ist bis 1900 die Kriminalität der Jugendlichen bedrohlich gewachsen, wenn auch vor 1892 stärker als nachher. Die Ziffern nach 1900 sind denen vor 1900 nicht vergleichbar, soweit sie sinken 1901—1904, doppelt bedenklich aber, soweit sie steigen 1905.

Aber darin sind alle einig: Das Wachsen ist nicht naturgesetzlich bedingt, sondern ethisch. Nur so hört man aus den Ziffern die Mahnung bewahrender Hut.

[1]) Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft. 1908. Heft 6.

In dem zweiten Drittel des vorigen Jahrhunderts sah man hie und da in den Ergebnissen der zwar schon 1742 von dem Propst zu Cölln in Berlin Johann Peter Süßmilch[1]) in Deutschland in Angriff genommenen, aber erst durch das bahnbrechende Werk des Belgiers Adolf Quételet „Sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essay de physique sociale“ Paris 1835[2]) begründeten und in Aufnahme gekommenen sog. „Moralstatistik“ den ziffermäßigen Beweis gegen die Freiheit der „sittlichen“ Akte. Quételet schloß, daß sie lediglich physisch bedingt seien, die moralischen Erscheinungen des individuellen nicht minder als die des sozialen Lebens. Sein Buch erschien in neuer Ausgabe 1869, Brüssel, zwei Bände, und wurde schon 1838 von Rieke ins Deutsche übersetzt.[3]) Mehr als seine zahlreichen astronomischen, mathematischen, physikalischen und nicht am wenigsten meteorologischen Untersuchungen und Beobachtungen haben seine statistischen Arbeiten seinen Ruf begründet. Ihn stimmen sie nicht zur Bewunderung des göttlichen Arithmetikus, wie beinahe hundert Jahre früher den Propst Süßmilch, sondern zur nahezu völligen Leugnung der menschlichen Willensfreiheit. Aber eben so, in der Beziehung zu dieser Frage, gewinnt er der Moralstatistik das neue allgemeine Interesse.

Er feiert die Statistik als die lange entbehrte Ausdehnung der exakten Wissenschaften auf den handelnden Menschen und verkündet als ihr mathematisches Ergebnis, daß auch er Gesetzen folge, die ihn mit Naturnotwendigkeit beherrschen, als das gleichsam bewegte Atom der Gesellschaft. Es gibt keine Ethik, sondern nur Physik. Die Handlungen der Gesellschaft, einer sozialen Gruppe, hängen nicht von dem Willen der einzelnen ab, sondern stehen

[1]) „Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts d. i. gründlicher Beweis der göttlichen Vorsehung und Vorsorge für das menschliche Geschlecht aus der Vergleichung der Geborenen und Sterbenden, der Verheirateten und Geborenen, wie auch insonderheit aus dem beständigen Verhältnis der geborenen Knaben und Mädchen . .“ 1742.

Sein Hauptwerk ist betitelt: „Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung derselben erwiesen“. 1761.

[2]) Vergl. auch seine „Statistique criminelle de Belgique“. Seine erste Arbeit über die Bevölkerungslehre legte er der Akademie 1826 vor, deren beständiger Sekretär er seit 1824 war. Gestorben 17./2. 1874.

[3]) Stuttgart.

unter allgemeinen Gesetzen, denen gegenüber es völlig irrelevant ist, was der einzelne will. Der verschieden gerichtete Wille der einzelnen hebt sich gegenseitig auf und stört das Ganze nicht. Sozialphysik heißt die neue Lehre, das Resultat der so verstandenen Moralstatistik. Das „Budget der Schafotte und Gefängnisse" muß naturnotwendig erfüllt werden.

„Das menschliche Tun und Treiben, die Sphäre der freien Selbstbestimmung, beschränkt auf den engen Spielraum, welchen das Naturgesetz der Gesellschaft läßt", vergleicht er mit den Kreideteilchen einer auf einer weiten ebenen Fläche etwa mit Kreide grob aufgezeichneten kolossalen Kreislinie. „Wer ein kleines Stück dieser Kreislinie in der Nähe oder gar mit Vergrößerungsgläsern betrachtet, dem werden die einzelnen Kreideteilchen ein regelloses Durcheinander, ein Chaos zu bilden scheinen, das sich nach keinem Gesetz ordnet. Je mehr sich aber der Beschauer entfernt, um so mehr verliert er die einzelnen Teilchen aus dem Gesicht; er sieht nur noch die große, mehr oder weniger zusammenhängende Masse und erkennt dann die gesetzmäßige Gruppierung zur Kreislinie. Dächten wir statt der Kreideteilchen kleine belebte Wesen, welche innerhalb einer engen Sphäre frei handeln können, so verschwänden für uns aus einer größeren Entfernung auch die willkürlichen Bewegungen, und nur die Gesamtheit dieser letzteren, die Kreislinie, würde hervortreten."

Also die Vogelperspektive, auf die auch noch Ernst Mach sich beruft. Aber die Voraussetzung, von der beide ausgehen, stimmt nicht. Die Regelmäßigkeit widerlegt die Statistik selbst.

Der englische Kulturhistoriker Thomas Buckle ließ seinerseits nur das Kausalitätsgesetz gelten. Sohn eines Kaufmanns und nach dem Wunsch seines Vaters zunächst in dessen Geschäft tätig, wendete er sich nach dem Tode desselben 1840, Erbe eines bedeutenden Vermögens, wissenschaftlichen Studien zu. Aber erst 1857 trat er mit dem ersten Bande seines unvollendet gebliebenen, in viele Sprachen übersetzten Lebenswerkes hervor, das eine lebhafte Diskussion erweckte und großes Aufsehen machte: „History of civilisation of England"[1]). Auf einer Reise nach Vollendung desselben nach dem Oriente

[1]) 2. Band. 1861. 7. Aufl. 1878. 6. deutsche 1881. Nach seinem Tode, 29./5 1862, von H. Taylor herausgegeben: „Miscellaneous and posthumous works". 3 Bände 1872.

starb er in Damaskus am Typhus. Das allgemeine Gesetz, auf dessen, Herausfinden und Herausarbeiten sein Bemühen mit eindringendem Scharfsinn gerichtet ist, läßt weder dem Individuum irgend welche freie Bewegung noch dem geschichtlichen Leben seine Bedeutung im Unterschied von dem Naturverlauf. Das Moment der Freiheit kommt nirgends zu seinem Recht.

Aber selbst der deutsche Nationalökonom Adolf Wagner, seit 1870 Professor in Berlin, stand damals wohl oder übel unter dem Eindruck der „Gesetzmäßigkeit"[1]) als einer naturgesetzlichen Erscheinung. Er konnte mit Paul de Decker damals daran verzweifeln, daß je der Prometheus kommen werde, welcher zu dem Himmel steige und das Geheimnis entschleiere[2]), und machte es den „Männern der Wissenschaft, insonderheit Philosophen, Theologen und Naturforschern zum Vorwurf, daß sie diesen so bedeutungsvollen Untersuchungen Quételets so wenig Beachtung schenkten.

Aus dieser Zeit auch stammt die Stellung, die Prof. Mach zu der Frage gewann, die er freilich jetzt noch als die seinige in Anspruch nimmt. Im großen ganzen ist die Zeit heute vorüber.

Selbst Alexander von Oettingen hat die Ergebnisse der Moralstatistik damit überschätzt, daß er aus ihnen das Recht entnahm, die christliche Sittenlehre unter Vermeidung der beiden Extreme, der Sozialphysiker und der Personalethiker unter den Gesichtspunkt einer „Sozialethik" zu stellen[3]). Freilich sind unsre sittlichen Handlungen keine zusammenhangslosen Atome. Freilich sind sie sozial mitbedingt, aber doch immer nur, soweit wir diesem Einfluß der zeitgenössischen Gesellschaft nachgeben. Letztlich sind wir es selbst, der einzelne selbst, der auch ihr gegenüber sein eigner Herr bleibt. Heute ist es statistisch, ziffermäßig ganz offenkundig und mehr oder weniger allgemein anerkannt[4]), daß von einer Gesetz-

[1]) „Die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen vom Standpunkt der Statistik". Hamburg, 1864.

[2]) I, 48.

[3]) „Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine christliche Sozialethik". 3. Aufl. Erlangen 1882.

[4]) Hermann Bang geißelt in seinem Roman „Ludwigshöhe" 1908 die Konsequenzen der Statistiker. „Der Statistiker", läßt er einen Arzt zu einer Wärterin sagen, „hat sich in das Unausweichliche verguckt — in das Gesetz des Unausweichlichen". „Er will das Ganze ausrechnen." Wenn z. B. alle

mäßigkeit im naturwissenschaftlichen Sinne keine Rede sein kann, daß sich vielmehr die vernünftige Erwägung vielfach erkennen läßt, welche die größere oder geringere Beteiligung bei dem oder jenen beobachteten Akt motiviert, der in die sittliche Sphäre fällt.

Je länger je mehr kommt man dahinter, daß die statistischen sog. „Ergebnisse" in Wirklichkeit nur die unbegrenzte Möglichkeit der Statistik bezw. des Statistikers beweisen, Zahlen zu gruppieren.

* * *

Georg Heinrich Schneider[1]) lehnt mit Recht die Ausdehnung des „Willens" im Sinne Arthur Schopenhauers auf die rein physiologischen Vorgänge in Tieren und Pflanzen bis selbst auf die unorganischen Erscheinungen ab. Der „Wille" ist nicht die Ursache alles Daseins und aller Prozesse. Die Materie ist nicht nur der sichtbar gewordene objektivierte Wille. Die Ausdehnung des Begriffs und der Benennung widerspricht allem vulgären und bisher wissenschaftlichen Sprachgebrauch zugleich.

Der Wille ist nicht eine Kraft überhaupt, sondern eine psychische Erscheinung, vom Begehrungsvermögen so wenig zu trennen, wie dieses ohne Empfindungsvermögen gedacht werden kann. So faßt ihn schon Aristoteles.

Ob die Pflanzen eine Seele haben? Anaxagoras sagt von ihnen, die in die Erde wurzeln, daß sie sich freuen und trauern. Platon schreibt ihnen Begehrungsvermögen zu. Damit könnte ihnen auch das Empfindungsvermögen nicht abgesprochen werden. Linné aber unterscheidet „Plantae crescunt et vivunt, animalia crescunt, vivunt et sentiunt".

Es mag auch noch heute nicht an Stimmen fehlen, welche die von den passiven, z. B. durch Wind bewirkten, Ortsveränderungen verschiedenen zahlreichen aktiven Pflanzenbewegungen als psychische Erscheinungen im weiteren Sinne ansehen. Wie das Ein- und Ausbiegen der Zweige an der Rose von Jericho, das Einrollen und Falten vieler Grasblätter, die Kriechbewegungen der Plasmodien von Schleimpilzen, wie der Lohblüte, die Schwingbewegungen des ostindischen Schwingklees, dessen Seitenblättchen, die je zwei mit dem großen Endfieder seine Blätter bilden, bei hinreichend hoher Temperatur eine periodische Kreisschwingung ausführen, und vieles andere. Empfindung und freiwillige Bewegung kommt nur den höher organisierten Tieren nach der ganz überwiegenden Meinung zu. Auch Schneider sieht diese Bewegungen der Pflanzen als rein physiologische an, wie sie desgleichen bei allen Tieren vorkommen, und hält an der aristotelischen, heute, von Eduard von Hartmanns und Arthur Schopenhauers Gefolge abgesehen, so gut wie allgemein von Naturforschern und Philosophen für richtig gehaltenen Erkenntnis fest, daß ein Begehren nur da ist, wo ein Empfinden existiert.

Die neuere Physiologie, sagt er in seinen Tagen, hat den Reflexbegriff auf die Bewegungen der lebenden Wesen, ja zum Teil nur auf solche Bewegungen beschränkt, welche durch das Zentralnervensystem der Tiere und des Menschen vermittelt werden. Sie macht einen fundamentalen Unterschied zwischen Reflexbewegungen und willkürlichen Bewegungen, rechnet aber zu jenen nicht nur rein physiologische, sondern auch solche Bewegungen, bei deren Zustandekommen unzweifelhaft Empfindungen und selbst Wahrnehmungen einschließlich der entsprechenden Gefühle mitwirken.

Dem entgegen hält es Schneider für richtig, rein physiologische und psychische Bewegungen zu unterscheiden. Jene kommen ohne jedwede Bewußtseinserscheinung, auch ohne Empfindung zustande. Diesen liegt ein in irgend einem Grade zum Bewußtsein kommender oder gefühlter Drang, ein psychischer Trieb, zugrunde. Und diesen psychischen Trieb nennt er Wille im weiteren Sinne. Solchen Willen schreibt er nicht nur den entwickelten Menschen, sondern auch den Kindern und allen Tieren zu.

Wie er im Erkenntnisvermögen ein Wahrnehmungsvermögen vermittelst der Sinne und ein Reproduktionsvermögen vermittelst des Verstandes unterscheidet, so unterscheidet er sinnliche oder instinktive Triebe und intellektuelle oder zweckbewußte Triebe. Jene

---

fünf Jahre dieselbe Anzahl ertrinkt, weil sie über zu dünnes Eis geht, so geschehe das, weil sie das tun müßten; gerade so wie die, die sich aufhängen müssen und nicht einmal erschießen dürfen, um sich das Leben zu nehmen. Verläßt die Statistik das Gebiet der Tatsachen und gerät in das Reich der Kombinationen, so verliert sie den festen Boden unter den Füßen.

[1]) „Der menschliche Wille vom Standpunkt der neueren „Entwicklungstheorien (des ‚Darwinismus')." Vom Verfasser des Werkes „Der tierische Wille". Berlin, 1882. XIII. Kapitel. 284 ff.

werden direkt durch Empfindungen und Wahrnehmungen bezw. Wahrnehmungsgefühle verursacht und also durch das Rückenmark, das verlängerte Mark, das Kleinhirn und die Sehhügel vermittelt. Diese gehen aus Vorstellungen, Vorstellungsverbindungen und aus den entsprechenden intellektuellen Gefühlen hervor und werden durch die Großhirnrinde und die Streifenhügel vermittelt.

Den zweckbewußten oder intellektuellen Trieb nennt Schneider im Unterschied des instinktiven oder sinnlichen: Wille im engeren Sinn.

Einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Instinkt und dem Willen im engeren Sinn erkennt er insofern nicht an, als sich nach seiner Vererbungstheorie das zweckbewußte Handeln aus dem instinktiven entwickelt und der Wille im engeren Sinne den Instinkt voraussetzt.

Ich wende ein: Nachdem die Vererbbarkeit individuell erworbener Eigenschaften mindestens fraglich geworden ist, läßt sich auch die Entwicklung des zweckbewußten Handelns innerhalb der Menschenwelt aus dem instinktiven der Tierwelt auf genealogischem Wege nicht mehr als irgendwie gesicherte Tatsache ausgeben. Auch so verstanden nicht sagen, daß der Wille im engeren Sinne den Instinkt voraussetzt.

Gleichwohl besteht eine Analogie zwischen Instinkt und Willen im engeren Sinn, und recht verstanden läßt sich auch sagen, daß dieser jenen voraussetze.

Das unleugbare und unverkennbare Wahrheitsmoment in Darwins Grundgedanken, von dem die ganze nachfolgende Bewegung ausging, war die Überzeugung, daß Gott, den er weder ausschied aus seiner wissenschaftlichen Gedankenwelt noch als unbeteiligt ignorierte, nicht stückweise[1]), sondern aus dem Ganzen denke und ins Leben rufe. Ist es ihm nicht gelungen, dies in seinem Buche „On the origin of Species by means of natural selection" in der beabsichtigten Weise genealogisch zu erweisen, so steht der

[1]) „Wenn ich daher auch darin geirrt haben sollte, daß ich der natürlichen Zuchtwahl eine große Kraft zuschrieb, was ich aber durchaus nicht zugebe, oder daß ich ihren Einfluß übertrieben hätte, was an sich wahrscheinlich ist, so habe ich, wie ich hoffe, wenigstens dadurch etwas Gutes gestiftet, daß ich beigetragen habe, das Dogma einzelner Schöpfungen umzustoßen". Charles Darwin, „Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl". Carus-Ausgabe I, 1871, S. 132. 133.

innere Zusammenhang des Kosmos gleichwohl über allem Zweifel. Er tritt in dem Gedanken einer ideellen Entwicklung des Naturlebens ohne Sprünge schon bei Albertus Magnus zutage. Albert der Große, 1193—1280, Graf von Bollstädt, vorübergehend Prof. theol. in Paris, Provinzial seines Dominikaner-Ordens in Deutschland, seit 1260 Bischof von Regensburg, bis er 1262 sich in Köln ausschließlich den Wissenschaften widmete, erregte durch ihre Beherrschung das Staunen seiner Zeitgenossen. Man nannte ihn Doctor universalis. Er hat sich so zumal durch diese Erkenntnis erwiesen. In noch allgemeineren Strichen läßt sich dieser Zusammenhang schon in dem biblischen Schöpfungsbericht erkennen. Die nächst höhere Stufe ist durch die vorhergehende bedingt und diese durch die noch frühere usw. Es findet in der gesamten Schöpfung, in dem Weltleben, in dem natürlichen Geschehen ein Zusammenhang, ein gegenseitiges auf sich Hinweisen und voneinander Abhangen statt, eine aufsteigende Linie der Weltwesen und eine schrittweise Vervollkommnung des Grundbauplanes.

So verstanden setzt der Wille im engeren Sinn den Instinkt voraus. Die fundamentale Verschiedenheit zwischen beiden hört dadurch nicht auf.

Es ist eben ein Auseinander weder der in aufsteigender Reihe bis zum Menschen uns umgebenden „Arten" noch der einander bedingenden Natur-Stufen und -Reiche bisher zu konstatieren gewesen noch, wie die Akten heute liegen, nach allem darauf verwendeten unsagbaren Fleiße und Scharfsinn der dazu fähigsten und geschultesten Forscher auf den verschiedensten Gebieten des Naturlebens mit den geförderten Mitteln der Beobachtung und der erweiterten Erkenntnis, die allergeringste Aussicht, ein solches Auseinander jemals aufzudecken.

Die je einheitlich in sich geschlossenen Arten, Arttypen, mit ihren festen Grenzen, die alle die reichlichen Varietäten in allen den Jahrhunderten, die wir überschauen, nicht überschritten haben und auch gewisse Bahnen nicht zu überschreiten imstande gewesen sind, erschweren den Gedanken der Möglichkeit einer Umbildung durch natürliche Zuchtwahl und Vererbung der individuell erworbenen Eigenschaften auf die Nachkommen zu einer neuen einheitlich in sich geschlossenen Art von vornherein ganz ungemein. Ganz abgesehen davon, daß es sich bei einem Fortschritt zu einer höheren Organisationsstufe um morphologische Änderungen handelt,

während eine Verbesserung der Chancen im Kampfe ums Dasein nicht sowohl von morphologischen als lediglich von physiologischen Bedingungen abhängt. Der Botaniker Nägeli [1]) hat frühe darauf aufmerksam gemacht. Und Darwin [2]) gibt selbst zu, daß der Strukturverhältnisse viele sind, welche weder wohltätig noch schädlich zu sein scheinen, und nennt es eins der größten Versehen, welches er bis jetzt in seinem Werke entdeckt habe, dies nicht bemerkt zu haben.

Auch nicht nur Aug. Weismann erklärt in seiner Rektoratsrede [3]) unzweideutig: „Die Vererbbarkeit erworbener Eigenschaften ist bis jetzt durchaus noch nicht erwiesen, weder durch einfache Beobachtung noch durch das Experiment." Francis Galton [4]), ein Vetter von Charles Darwin, protestiert nicht minder, und Alfred Russel Wallace, einer der gefeiertsten Mitbegründer der Selektionstheorie [5]), urteilt, daß „das Zünglein der Wage unter den Physiologen sich jetzt gegen die Vererblichkeit irgend welcher vom einzelnen nach seiner Geburt erworbener Eigenschaften wende" [6]). Desgleichen bekennt Eduard Pflüger, seit 1859 Professor der Physiologie in Bonn: „Ich habe mich genauer mit allen Tatsachen bekannt gemacht, welche für die Vererbung erworbener Eigenschaften beigebracht worden sind, . . . keine dieser Tatsachen beweist die Vererbung erworbener Eigenschaften" [7]).

Schon Du Bois-Reymond hatte es ausgesprochen: „Wollen wir ehrlich sein, so bleibt die Vererbung erworbener Eigenschaften eine lediglich den zu erklärenden Tatsachen entnommene und noch dazu in sich ganz dunkle Hypothese".

Aug. Weismann gibt zwar seine Stellung in dieser Frage auch später nicht auf. Er wendet sich gegen „vermeintliche botanische Beweise für eine Vererbung erworbener Eigenschaften" 1888,

[1]) „Entstehung u. Begriff d. naturhistorischen Art". 1. u. 2. Aufl. Leipzig 1865. Mechanisch-physiologische Theorie d. Abstammungslehre" München 1883.

[2]) „Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl". 2. Aufl. 1871. I, 132. — „The descent of man and on selection in relation to sex" 1871. 2. vol. — [3]) „Aufsätze über Vererbung und verwandte biologische Fragen". Jena, 1892. S. 91.

[4]) Präsident des Anthropologischen Instituts in London 1885—88. „Natural inheritance". 1889.

[5]) „Contributions to the theory natural selection." 1871. 3. Aufl. 1891.

[6]) „Menschliche Auslese". Zukunft. Achter Band. S. 10/11.

[7]) Archiv für Physiologie. Band XXXII. 1883. S. 68.

um von neuem darzutun, „daß erworbene Eigenschaften nicht vererbt werden können; daß keine Beweise für eine solche Art der Vererbung vorliegen und daß sie auch theoretisch unwahrscheinlich ist" [1]). Aber die Selektion gibt er nicht auf. Er verlegt sie in die Keimchen, von denen er drei Ordnungen ohne allen Anhalt für die Beobachtung im Keimplasma annimmt. Sie denkt er im Kampf miteinander um die Nahrung. Und der hier erzielte Fortschritt vererbe sich auf die Nachkommen. Aber die Keimchen sind, wie er selbst sagt, „dem Auge nicht sichtbar" [2]); ihr Kampf danach ebensowenig. So bleibt alles hinter den Koulissen. Darwin ist bei dieser Auskunft unbeteiligt.

Seine These ist ohne die Vererbbarkeit von Eigenschaften, die das einzelne Individuum von der Geburt bis zum Tode erworben hat, nicht zu halten. „Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe ums Dasein" ist bisher unerwiesen und nach Lage der Umstände ohne Aussicht, erwiesen zu werden.

* * *

Aber die aufsteigende Reihe in der Lebewelt ist gleichwohl eine Tatsache, die uns vor aller Augen umgibt. Eine Idee durchzieht von der einfachsten Form, in der das Leben in der Zelle der Einzelligen auftritt, bis hin zu dem vielgegliederten, unüberbietbar geordneten, in sich geschlossenen Zellenstaat des Organismus der Vielzelligen mit ihrer krönenden Spitze, dem Menschen, die ganze Reihe. Ein Grundbauplan prägt sich von Stufe zu Stufe schrittweise dem Ziele entgegen annähernder aus. Ein System von Systemen in unvergleichlicher Durchführung. Wie in dem einzelnen Organismus alle Elemente zusammenstimmen zu dem einen Typus, keins umsonst und keins zuviel; alle miteinander ihre Funktionen vereinen zu dem einen Zweck, eins wie das andre an je seiner Stelle und mit je seiner Verrichtung ununterbrochen dienen dem gemeinsamen Ziel der Selbsterhaltung: so stehen alle Exemplare je einer Art unter dem Gesetz, den Spezial-Charakter auszuleben und — zu erhalten, und wiederum alle Arten der Lebewelt, ungeachtet reichlicher Verästelung in Seitenlinien, in der

[1]) „Aufsätze . . ." 1892. S. 467.

[2]) „Über Germinal-Selektion", S. 40.

unverlierbar einheitlichen Richtung, über sich hinauszuweisen und in schrittweise fortschreitender Vervollkommnung die Krone der Schöpfung, die geistleibliche Spezies Mensch — vorzubereiten.

Er erst ist imstande, den ganzen Verlauf auf ihn hin und bis zu ihm hin zu überschauen wie zu überdenken. Seine Überlegenheit über alle Kreatur vor ihm und außer ihm ist dies Nachdenken über die Wege, die zu ihm hinführten, das Denken, der Geist.

Schon das Tier unterscheidet sich irgendwie von seiner Umgebung. In vielfältiger Abstufung, aber in erkennbar zunehmender Deutlichkeit. Sprechen neuere Untersuchungen für die Wahrscheinlichkeit, daß bei den niederen Tieren nur die chemischen Sinne, Geruch und Geschmack, neben dem körperlichen Gefühlssinn feiner entwickelt sind, wie sich auch bei allen niederen Wirbeltieren die Riechlappen vorwiegend ausgebildet finden: so zeigen erst auf viel höheren Stufen der Organisation die Sinne des Gehörs und des Gesichts ihre volle Ausgestaltung. Das Hirngewicht dagegen läßt sich nicht als entscheidend endgültiger Maßstab für die Höhe der geistigen Leistungen ansehen.

Es gibt größere und kleinere Tiere, deren Gehirn sowohl an sich als im Verhältnis zu ihrem Körpergewicht das menschliche Gehirn übertrifft. Nur im Verhältnis zur Rückenmarksmasse hat das menschliche Gehirn nach Johannes Ranke, seit 1886 Professor der Anthropologie in München, dem Generalsekretär der deutschen anthropologischen Gesellschaft, das größte Gewicht.

Immerhin ist die sog. Tierpsychologie oder Tierseelenkunde als Wissenschaft von den geistigen Fähigkeiten der Tiere eine noch verhältnismäßig sehr junge Disziplin. Auch bietet sie der vergleichenden und experimentellen Methode besondere Schwierigkeiten, die in der Natur des Versuchsobjektes liegen. Man kann die Tiere nicht verhören, nicht zur Rechenschaft darüber nötigen, ob es für sie auch eine Innenwelt gibt, ob sie innerlich etwas erleben, und was. Selbst der Vergleich von Insekten in ihrer gewohnten Umgebung mit ihnen unter neuen Bedingungen, in die man sie dazu versetzt, läßt einen verbindlichen, allgemeingültigen Schluß auf die letzten Gründe ihres etwa veränderten Verhaltens kaum zu.

Die Deutung gewisser Erscheinungen aus Nützlichkeitsrücksichten im Kampfe ums Dasein hat sich direkt als irrtümlich nachweisen

lassen. Die Kataplexie, die Schrecklähmung, war schon den alten Ägyptern bekannt. Die ägyptische Brillenschlange gerät durch einen Druck mit der Hand auf den Nacken und Kopf in eine Art Starrkrampf. Aber nicht nur sie, Tiere aller Art werden durch einen plötzlichen Schreck in einen eigentümlichen wie gelähmten Zustand versetzt. Selbst noch der Mensch kann unter Umständen, etwa bei einer unvermuteten Verwundung einen sogenannten Chock erleiden, vor Schrecken kein Glied rühren. Aber bei ihm ist der Zustand in der Regel ganz vorübergehend. Plötzlich ergriffene, auf den Rücken oder auf die Seite gelegte gewisse Tiere dagegen werden nach den ersten erfolglosen Fluchtversuchen unbeweglich und bleiben es, auch nachdem die Hand, die sie ergriff, weggenommen ist. Athanasius Kircher, Professor der Mathematik und Philosophie in Würzburg und seit 1618 Mitglied des Jesuitenordens, sah eine Kataplexie beim Huhn psychisch an[1]). Johann Czermak aus Prag, seit 1865 Professor der Physiologie in Jena, seit 1869 in Leipzig, verdient um die Einführung des Kehlkopfspiegels für physiologische und therapeutische Zwecke[2]), fand die Erscheinung beim Flußkrebs, der nach einigen Strichen auf den Nasenstachel erstarrte, und bei den meisten Vögeln. Er sah darin eine Art von Hypnotismus, einen eigentümlichen Zustand von Schlaftrunkenheit. Der mehrerwähnte Physiologe Wilhelm Preyer, Professor in Jena seit 1869, dagegen nahm eine Erregung von bewegungshemmenden Zentren als Ursache der Erscheinung an.

Diese Kataplexie, zu der vielleicht auch das sog. „Sichtotstellen" kleiner Käfer, wenn sie ergriffen werden, gehört, ist oft ebenso wie die sog. Selbstverstümmlung, die Erscheinung, daß nicht wenige niedere Tiere und selbst einige Wirbeltiere ihre irgendwie festgekommenen, eingeklemmten, gequetschten Gliedmaßen preisgeben, fahren lassen, abbrechen, um so ihre Freiheit wiederzuerlangen, als Willensakt aufgefaßt worden. Seesterne geben die Arme auf,

---

[1]) Er band das Huhn in einer bestimmten Weise, zog einen Kreidestrich auf die Diele und drückte den Schnabel des Huhnes an die Diele, in der Erwartung, es würde den Kreidestrich für die Fortsetzung des Bindfadens halten, mit dem es gebunden sei, und darüber unbeweglich werden.

[2]) „Der Kehlkopfspiegel und seine Verwertung für Physiologie und Medizin." 1860. 2. Aufl. 1863. In verschiedene Sprachen übersetzt. Vergl. auch „Populäre physiologische Vorträge" 1869.

Heuschrecken werfen die Beine ab, Eidechsen brechen den Schwanz ab, wenn er gefährdet ist. Es gab eine Zeit, und sie ist nur eben vorüber, wo man darin den Ausfluß eines starken, heroischen Willens sah. Heute ist dies Verständnis nicht mehr möglich.

Es handelt sich dabei nachweislich nicht um einen freiwilligen Akt. Alle die Tiere, an denen die sog. „Selbstverstümmlung" zu beobachten ist, werfen die in Rede stehenden Glieder in der Gefahr nicht aus freien Stücken ab und können es nicht. Befestigt man eine Heuschrecke an einem Beine, ohne einen starken Druck auszuüben, eine Eidechse am Schwanze mit derselben Vorsicht: so bemüht sich jene wie diese, ihr gefesseltes Glied heil aus der Schlinge herauszuziehen, und wenn ihr das nicht gelingt, verfällt sie, auch in der größten Gefahr, nicht auf den Ausweg, ihr Glied zu opfern. Derselbe liegt für sie gar nicht in dem Bereich dessen, wozu sie imstande ist.

Sobald aber ein starker Reiz durch Quetschung, durch Hitze, durch Chemikalien, durch Elektrizität auf das gefangene Gliedende ausgeübt wird, löst sich das Glied von selbst durch einen unbewußten Reflexakt, vermittelst oder infolge eines reflektorisch angeregten Muskelkrampfes an der dazu vorhandenen Stelle ohne Schmerzen und ohne bemerkenswerte Nachblutung ab. Die sog. „Selbstverstümmlung" kommt nur bei solchen Tieren vor, denen die abgeworfenen Gliedmaßen wiederwachsen. Die Krebse brechen immer an einer bestimmten dazu vorgezeichneten bezw. vorbereiteten Stelle dicht am Körper ihre Beine ab.

Daß diese natürliche Vorkehrung den betreffenden Selbstverstümmlern als Schutz dient, im Interesse ihrer Wohlfahrt liegt, daran ist nicht zu zweifeln, aber für einen Willen der in Frage kommenden Tiere sprechen diese Erscheinungen nicht. Enthauptete Eidechsen werfen den gereizten Schwanz noch leichter ab, als solche unversehrten Hauptes. Das Bewußtsein ist also schlechterdings dabei unbeteiligt. Selbständig tätig bei dergl. Reflexakten sind das Rückenmark oder die Segmentganglien des Gliedertieres. Wo da eine Verletzung vorliegt, kommt keine „Selbstverstümmelung" zustande. Da ist die Möglichkeit ausgeschlossen.

* * *

Ist damit außer Frage, daß in den verhandelten Fällen der Wille keine Rolle spielt und das Bewußtsein unbeteiligt ist: so

scheiden eben diese, lediglich diese, aus dem Kreis der Erscheinungen im Tierleben aus, von denen aus auf bewußtes Wollen auf der animalischen Stufe ein Schluß möglich ist. Wohl kann und wird auch die Erkenntnis zur Vorsicht mahnen, Fälle, die den Schluß auf Absicht, Erwägung und Willen so nahe zu legen schienen, ausschließlich für Reflexakte auszugeben. Aber darüber hinaus kommen wir auf Grund dieser Erkenntnis nicht.

Auch enthält der sog. „Instinkt", wenn man darunter einen den Tieren eingeborenen, ihrer Natur wesenseigentümlichen, von Verstandestätigkeiten, wie sie der Mensch hat, unabhängigen Trieb, gewisse Handlungen auszuführen oder doch Effekte hervorzurufen, die durchaus den Eindruck zweckmäßiger Abwägung und sogar Vorausberechnung machen, noch genug ungelöste Rätsel. Warum stürzen Wandertiere massenhaft in ihr Verderben? Ist es Instinkt, dem sie dabei folgen, so führt er sie, scheint es, irre. Warum fliegen Motten und andere Insekten ins Feuer? Wie ist es zu erklären, daß sich selbst niedere Tiere unter neuen ihrer Gewohnheit nicht entsprechenden Bedingungen zurechtfinden?

Läßt sich aber der Trieb, die Neigung der Erdtümmler-Taube, sich bis zur Erschöpfung am Boden zu wälzen, durch einen Stich in die Gehirnbasis künstlich hervorrufen: so deckt sich hier ein Instinkt mit einer krankhaften Erscheinung und scheint sich überdem lediglich aus einer Veränderung der Gehirnbasis herzuleiten ohne alle Mitbeteiligung irgend eines nicht materiellen Faktors.

Die vergleichende und experimentelle Tierpsychologie, mit so großem Eifer berufenste Forscher sie zum Gegenstand ihres Studiums nach den Gesichtspunkten Darwins gemacht haben, ist zu unbestrittenen Erkenntnissen auf diesem Gebiete nicht gelangt. Freilich ist die Disziplin noch jung. Aber die Aussicht erscheint schon heute gering, daß in dieser prinzipiellen Frage das Für und Wider sich jemals überbrücken lassen wird. Auf eine Lösung der Probleme auf dem Wege und mit den Mitteln der exakten Forschung werden wir schwerlich zu rechnen haben.

Aber ein Analogon bleibt die Erscheinung, die wir als Instinkt bezeichnen, darum doch und alle die übrigen, um die sich die vergleichende sog. Tierpsychologie bemüht, nicht minder davon, was wir im menschlichen Leben dem bewußten Willen, dem Handeln nach vorbedachten Zwecken zuschreiben. Auch die im sprachlichen Sinne instinktiven Vorgänge im Tierleben dienen einem Zweck.

Liegt im Bienenstaat den Drohnen und der Königin lediglich die Fortpflanzung der Art ob, so besorgen die Arbeitsbienen alle übrigen Geschäfte außerhalb und innerhalb des Stockes[1]). Sie besorgen sie, den Eindruck empfängt jeder Beschauer. Die Honigbereitung der apis mellifica ist ein komplizierter Prozeß. Die Arbeitsbienen lecken den Blumennektar auf, auch andre Süßigkeiten, Blatthonig, Blattlaushonig u. a. Sie sammeln ihn in der Honigblase an. Im Magen wird er durch einen chemischen Prozeß in Honig verwandelt. Sie setzen ihn dann in die Zellen ab. Die aus dem Stocke genommenen Waben kommen ohne weitere Zubereitung in den Handel. Der sog. Scheibenhonig.

Dazwischen liegen zweckvolle Manoeuvres. Wie transportieren sie die Nektarien der Blüten in den Stock? Sie befruchten den Blumenstaub mit Speichel und Honig, um ihn klebrig zu machen und tragen ihn in ihren Körbchen als sog. Höschen in den Stock, wo sie ihn in die Zellen stampfen.

Den verzuckerten Honig wieder flüssig zu machen, brauchen sie Wasser, ebenso wie um ihren Durst zu löschen. In den Zellen ist kein Raum dafür. Nicht da sammlen sie es auf, sondern sie teilen sich's gegenseitig mit.

Die Wohnung muß abgeglättet, alle Ritzen derselben müssen verstopft, die Waben an der Decke und den Wänden stärker befestigt werden. Dazu brauchen die Arbeitsbienen Kitt, sie tragen ihn von den Knospen der Erlen, von Kastanien und andren Pflanzen ein.

Aber auch die Larven, die aus den Eiern, deren die Königin je eins in eine Zelle legt, nach drei Tagen ausschlüpfen, müssen gefüttert werden. Die ausfliegenden Arbeitsbienen haben dazu keine Zeit. Den Arbeitsbienen liegt aber alle Arbeit ob. So sind es in der Regel die jüngeren Genossen, die dafür sorgen, und die Arbeitsteilung, die es ihnen auferlegt. Erst mit dem achten oder zehnten Tage ihres Insektenlebens fliegen sie aus. Erst mit dem sechzehnten Tage tragen sie ein.

[1]) Charles Darwin, „Die Abstammung der Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl". Deutsch von J. Victor Carus. 1871. I, 134: „Bei geselligen lebenden Insekten sind viele merkwürdige Bildungs-Eigentümlichkeiten, welche dem Individuum oder seinen Nachkommen von geringem oder gar keinem Nutzen sind, wie z. B. der zellenformende Apparat oder der Stachel der Arbeiterbienen".

Die Waben müssen gebaut werden. Dazu ziehen sich die Arbeitsbienen selbst und anderen die Wachsblättchen aus den Bauchringen mit den Hinterfüßen hervor, zerkauen sie, benetzen sie mit Speichel und bringen sie dort an, wo sie eine Wabe beginnen und weiterführen. Weiterführen „wollen"? Wir wissen nur, daß sie sie weiterführen. Darüber hinaus reicht keine Konstatierung unsrerseits und kann der Natur des Beobachtungsobjektes selbst gemäß nicht darüber hinausreichen.

Aber der ganze Vorgang entspricht in seinen einzelnen Akten und Stadien, wie in seiner Gliederung und einheitlichen Ordnung durchaus einem von Vernunft geleiteten, mit Energie, wenn auch mit unverrückbarer Gleichmäßigkeit durchgeführten Gemeinschaftsbetriebe zu vorbedachten Zwecken. Er ist ein Analogon eines Verfahrens, das in der Menschenwelt nur bei bewußtem Willen geschieht und möglich ist. Aber da freilich nicht in dieser Gleichmäßigkeit, die doch nun wieder dagegen spricht, was wir Wollen und bewußtes Abwägen nennen, nicht in diesem Einerlei durch den Wechsel der Zeiten unverändert fort.

Der Mensch führt die aus der Kenntnis der Bienennatur gewonnenen Grundsätze und Lehren zum Zweck der Erzielung von Honig und Wachs in der Bienenzucht praktisch durch. Aber daß sich die Bienen dieser Grund- und Lehrsätze, nach denen sie arbeiten, bewußt sind, dafür fehlt es uns an jeglichem Anhalt.

Arbeitsunfähige und krüppelhafte Arbeits-Bienen und Drohnen werden nicht geduldet. Unweigerlich werden sie von den Arbeitsbienen zum Flugloch hinausgetrieben. Der „Staat" ist alles. Sobald ein Mitglied ihm nicht mehr dient, hat er kein Recht mehr in ihm. Das Bienenvolk ist souverain. Es beseitigt auch die Königin, wenn sie alt wird und ihre Fruchtbarkeit zu Ende geht. Und Anfang August, bis wohin die Drohnen von Mai an leben, werden sie in der sog. Drohnenschlacht von den Arbeitsbienen vertilgt.

Ein drakonisches, aber dem, was wir ein zielbewußtes nennen, sehr analoges, dem Verlauf und Effekt nach sehr ähnlich erscheinendes Verfahren. Ordnung und Organisation, Arbeitsteilung und -Verteilung, -Eifer und -Ausführung, „mathematisch" korrekter und genau dem Zwecke entsprechender Wabenbau haben von jeher Beachtung gefunden. Aber auch die Selbsthilfe in Ausnahmefällen ist sehr bemerkenswert.

Fehlt im Stock eine Königin, so erziehen die Arbeitsbienen eine aus einer Arbeitsbienen-Larve. Sie erweitern die Brutzellen derselben. Sie reichen der Larve besseres und reichliches Futter. Dadurch kommen die Geschlechtsorgane zur Entwicklung. Dagegen verkümmern sie, wenn den Larven vom vierten Tage weniger und Futter von geringerer Nährkraft gegeben wird.

Bevor die junge Königin ausschlüpft, schwärmt das Volk, eine neue Heimstätte zu finden, eine neue Kolonie zu bilden.

* * *

Auch im Neste der Ameisen liegen alle Arbeiten den Geschlechtslosen ob. Am Morgen öffnen sie die verrammelten Zugänge, gehen auf Nahrung aus oder tragen Larven und Puppen in die an höheren Stellen des Nestes wärmenderen Sonnenstrahlen oder an tiefere zum Schutz vor dem eindringenden Regen. Andere Arbeiter bauen das Nest weiter aus, andere stehen auf Wache, jeden Angriff auf die Kolonie abzuwehren.

Die Glieder eines und desselben Haufens scheinen einander beim Begegnen auf der Straße zu erkennen. Es ist, als ob sie sich zum Gruß betasteten und selbst miteinander in Beratung träten, ob ein angefangener Bau so oder anders fortgesetzt werden sollte.

Manche Arten führen sozusagen ein Jägerleben. Die nicht sehr zahlreichen Völker treten zu gemeinsamen Operationen zusammen. Andere ähneln mehr dem seßhafteren Zuge, bauen ihre Wohnungen mit mehr Kunst und lieben größere Gemeinschaftsverbände. Die Ameisen gelten als die geistig begabtesten unter allen Insekten.

Geistig? Es fehlt uns an allem Anhalt, die mancherlei zweckmäßigen Äußerungen, in denen die Lebenshaltung der Ameisen verläuft und aufgeht, geistig motiviert zu denken.

Wäre es eine willkürliche Zwecktätigkeit, durch die der Vogel sein Nest, die Spinne ihr Netz und die Biene ihren Bau ausführen, so würde dies „ein Maß von Intelligenz voraussetzen, wie eines solchen der Mensch infolge bloß individueller Lebenserfahrungen kaum fähig ist“ [1]).

[1]) Wilh. Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. Dritte umgearbeitete Aufl. 1897. S. 450.

Dazu kommt, daß sich dieselben Tätigkeiten bei dem Individuum derselben Art wiederholen, ohne daß immer ein Zusammenhang, wie etwa in den Bienen- und Ameisenstöcken und immer da, wo die jungen Tiere unter den Augen der älteren aufwachsen, möglich ist. Vielfach hat das einzelne Tier ganz selbständig dieselben zu beginnen. Wenn die Raupe aus dem Ei schlüpft, umgibt sie kein Elternpaar. Dessen kurzes Sommerleben ist längst dahin. Gleichwohl verfertigt die Raupe das gleiche Puppengehäuse, wie alle Raupen vor ihr und nach ihr.

Wiederum, wenn der Nachtschmetterling die von ihm gelegten Eier mit einem Pelzüberzug aus seinen eignen Haaren versieht, so ist der Winter, vor dem er sie so schützt und ihre Erhaltung ermöglicht, noch gar nicht da. Er müßte die Zukunft voraussehen, wenn er mit bewußtem Willen handelte.

Wenn die Raupe sich perpuppt, hat sie von der Metamorphose, die ihr bevorsteht, noch nichts erfahren.

Der Schluß davon aus, daß in der Menschenwelt so zweckdienliche Arbeiten ohne bewußten, verständigen Willen nicht möglich sein würden, berechtigt zu einer solchen Motivierung auf einer Stufe nicht, für die ganz andere Lebensbedingungen und Lebensmittel gelten. Der Nestbau des Vogels, das Gewebe der Spinne, die Waben der Biene sind zwecktätig entstanden, aber nicht aus intellektueller Überlegung.

Die Intelligenztheorie mag weit verbreitet sein. Alle zweckmäßigen Tätigkeiten der Tiere gibt sie für das Ergebnis logischer Reflexion aus. Die Phantasie des Beobachters schmückt sie mit frei erfundenen Motiven.

Das Interesse entwicklungsgeschichtlicher Beziehungen mag die Differenz zwischen Mensch und Tier möglichst gering erscheinen lassen, und so kann es von vornherein eine künstliche Beleuchtung werden, in der die Beobachtung erfolgt.

Die Reflextheorie, wie sie Herbert Spencer verteidigt, sieht in jeder Instinkthandlung eine nach physischen Organisationsgesetzen erfolgende Reflexbewegung. Für sie läßt sich anführen, daß es im Organismus mechanische Selbstregulierungen durch zweckmäßige Reaktionen, Reflexe auf Impulse gibt, sowie daß untrügliche objektive Kennzeichen nicht existieren, an denen sich die in Rede stehenden Tätigkeiten eines Tieres von bloßen Reflexen unterscheiden lassen. Und freilich sondert die Raupe ihre Seide

ab, wie die Biene ihr Wachs und die Spinne ihren Spinnstoff — nach physischen Organisationsgesetzen. Soweit reicht die Erklärung aus. Aber sie versagt, wo es sich um die kunstreichen Gebilde handelt, zu denen die Tiere den Stoff verarbeiten.

Oder sind es *angeborene* Vorstellungen, denen zufolge die Biene die sechseckige Zelle, die Spinne ihr Maschennetz, die Raupe ihre Puppenhülle, der Vogel sein Nest konstruiert? Vorstellungen, die nicht der eigenen Lebenserfahrung entstammen, lassen sich in der Menschenwelt nicht nachweisen. Der Taubgeborne kennt keine Töne, der Blindgeborene keine Farben.

Oder zugleich „*mechanisch gewordene Willenshandlungen und vererbte Gewohnheiten*?“ [1]) Oder wird die *psychophysische* Theorie [2]) das Problem lösen? Weder sei Psychisches nur da anzuerkennen, wo deutlich ein überlegtes Wählen bemerkt werde. Noch müßten die psychischen Vorgänge allemal den Handlungen vorausgehen. Noch im Menschen seien sehr viele Seelenregungen nur Begleiterscheinungen von Reflexbewegungen und anderen physiologischen Veränderungen. Solcher Art seien alle Vorgänge auf den niederen Stufen des Tierlebens. Weder könnten sie als rein physisch noch als rein psychisch, sondern nur als psychophysisch bezeichnet werden. Und der Gewinn? Eine veränderte Terminologie? Werden wir damit der Betriebstätigkeit der Ameisen und Bienen oder der Kunstfertigkeit der Seidenspinner besser gerecht?

Mag die Diagnose kaum auf irgend einen Widerspruch stoßen, daß auch auf der höchsten Stufe des Tierlebens noch keine Begriffsbildung zustande komme: daß die Assoziation von Vorstellungen die Erscheinungen zu erklären vermöge, wird schwerlich ebenso bereitwillig zugegeben werden.

Daß die Tiere nicht sprechen, obwohl die höchsten unter ihnen die dazu nötigen Organe besitzen, „weil sie nichts zu sagen haben“, weil sie zwar Empfindungen und Vorstellungen, aber keine Gedanken haben, wird unwidersprochen bleiben. Und eben darin darf der ganze Abstand zwischen der animalischen und der menschlichen Stufe gesucht und gesehen werde. Die ihrer Natur nach unüberbrückbare Kluft zwischen dem organisatorisch höchsten Tier und der Spezies Mensch. Denken, Gedanken haben ist das Unterscheidende von Grund aus.

[1]) Wundt 454. — [2]) Wundt 4. umgearbeitete Auflage 1896.

Aber darüber hinaus die Deutung zu wagen, daß es zweierlei Atome gebe, Körperatome und Seelenatome, sowie daß die Seelenatome in einen Organismus eingegliedert, von diesem erregt, zum Bewußtsein erwachen und einen Inhalt empfangen, liegt mir ebenso fern, wie es mich fremd berührt.

Und was wäre damit gewonnen? „Atom“, selbst nur ein Hilfsbegriff, noch dazu widerspruchsvoller Art, ein unvollziehbarer Gedanke, ein Postulat, das sich jeglicher Vorstellung entzieht: was ist davon zu hoffen an Aufklärung und Förderung der Diskussion? Hier hat sie ein Ende. Untrügliche objektive Kennzeichen von unmißverständlicher Deutlichkeit fehlen.

Überdem *Seelen*-Atome?

Hält man die Elektrizität für eine Substanz und nimmt an, daß die Welt sich aus drei Substanzen aufbaue, Materie, Äther und Elektrizität: so ist es verständlich, daß man die Elektrizität als das Mittelglied zwischen Materie und Äther, ebenso wie die Materie, aus kleinsten *Teilchen* zusammengesetzt denkt und diese Elektronen nennt.

Ob das durch die Elektronentheorie bedingte Bild vom Wesen der Elektrizität diesem entspricht, bleibt einfach der weiteren Forschung als offene Frage vorbehalten. Das Elektron ist ein Hilfsbegriff, der es ermöglicht, die bisher bekannten elektrischen und magnetischen Erscheinungen in ein System zu bringen, und auch der Arbeit neue Ausblicke und Bahnen eröffnet, aber dazu doch nicht ohne *allen* Anhalt ist.

Die Teile einer und derselben Elektrizitätsart stoßen sich gegenseitig ab. Sie weichen auseinander, bis ein Nichtleiter ihrem Entweichen eine Grenze setzt. Das geschieht an der *Oberfläche* eines isolierten Leiters. So kann sich die Elektrizität im Gleichgewichtszustande nur auf der *Oberfläche* der Leiter, nicht in ihrem Inneren befinden. Niemals in ihrem Inneren.

Eine elektrisch gemachte Metallkugel auf einem Glasfuße wird ganz *un*elektrisch, sobald man sie mit zwei an gläsernen Griffen gehaltenen hohlen Halbkugeln einen Moment bedeckt. Einen Augenblick bedeckten sie die *Oberfläche* der Metallkugel, und diese verlor sofort ihre Elektrizität an die hohlen Halbkugeln. Da liegt allerdings die Vorstellung wandernder „Teilchen“ nahe oder ist mindestens nicht ohne allen Anhalt. Darauf verweist schon

der erste Schritt zur Entwicklung der Elektrizitätslehre, die Beobachtung Gilberts, in seinem Werk über den Magnet 1600, daß der Bernstein (ἤλεκτρον) nicht allein die Eigenschaft durch Reiben annehme, leichte Körperteilchen anzuziehen, sondern außer ihm auch gewisse andre Körper.

Aber Seelenatome? Die Wortverbindung berührt mich wie eine contradictio in adjecto. Die Einheit der Seele schließt die Teilbarkeit in jedem Sinne aus und damit auch das Bild einer Komposition aus „Atomen".

Doch die Analogie dieser Teleologie, die den ganzen Kosmos beherrscht und durchdringt, die physikalische Welt im ganzen und einzelnen in ihrer Art, die Pflanzen- und die Tierwelt in je ihrer Art, mit der Teleologie, deren sich erst der Mensch nicht nur bewußt wird, sondern die er nun selbst mit bewußtem Willen übt und vertritt, die für ihn selbsterwählte Lebensbedingung und selbst verfolgtes Lebensziel wird, ist außer Frage.

* * *

Wie sich diese Teleologie durchsetzt, ob und wie die Elemente, an denen wir sie beobachten, dabei beteiligt sind, wissen wir nicht. Von der ersten Stufe, wenn wir sie in dem ursprünglichen Sich-Gestalten, Ordnen, Gruppieren, Verändern und Bilden konstatieren, so wenig wie auf der höchsten, von der Immanuel Kant bekennt: „Daß mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, daß derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte."

Und 100 Jahre später wählt Hugo Münsterberg „Die Willenshandlung" [1]) zum Gegenstand seiner Habilitationsschrift[1]). Eben diese Frage, „Wie mein Wille meinen Arm bewegt", ist das Problem seiner Untersuchung. Nur diese Frage. Keine andere.

Nicht an der sittlichen Wertschätzung der Willenshandlung liegt es ihm[2]). Noch weniger kümmert ihn die metaphysische Spekulation, die dort das Geheimnis des Lebens vermutet, wo Bewußtsein und Bewegung zusammenfallen[3]). Auch nicht erkenntnis-

[1]) Freiburg i. B. 1888. Dr. phil. u. med., Privatdozent der Philosophie an der Universität Freiburg. Heute seit Jahren Professor an der Harvard-Universität: „Die Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung." 1908.

[2]) S. 1. — [3]) S. 2.

theoretisch ist die Untersuchung gemeint, sondern lediglich psychophysisch[1]). Wie uns die Willenshandlung in äußerer und innerer Erfahrung gegeben ist. Die kritische Grundfrage nach der absolut wirklichen Ursache dieser doppelten Erscheinung bleibt ganz beiseite. Ganz beiseite die Frage, ob die gegebene Erscheinung das absolut Wirkliche ist. Vielmehr wird das Vorhandensein der körperlichen und seelischen Welt unbedingt und ungeprüft vorausgesetzt. Die Bewegungsvorgänge der einen, die Bewußtseinsvorgänge der andren kausal und logisch, in sich widerspruchsvoll zu erforschen, darauf beschränkt sich die Aufgabe. Und dann erst darf gewagt werden, den Ausbau einer psychophysischen Hilfshypothese zur Verschmelzung der beiden Kausalreihen zu versuchen[2]).

Die Willenshandlung tritt in die äußere Erscheinung als Muskelkontraktion, d. h. als Lageveränderung gewisser materieller Teile. Darin sieht Hugo Münsterberg den zureichenden Berechtigungsgrund für die Naturwissenschaft, gleichwie bei jeder anderen Entwicklung lebendiger Kraft „die vollständigen Ursachen der Veränderung in materiellem Bedingungskomplex zu suchen"[3]). Die Unfähigkeit, ihr Postulat zu erfüllen, darf die Naturwissenschaft „nicht abhalten, mit absoluter Strenge die Annahme zu postulieren, daß jede Willensleistung die notwendige Wirkung lediglich materieller Ursachen sei"[4]).

Als ersten Faktor einer die Willenshandlung mechanisch erklärenden Theorie sieht er die Kontinuität der reizleitenden Bahn von der Großhirnrinde zum Muskel als „sichergestellt" an, „wie sehr auch das weitere Vordringen in der Einzelkenntnis zu wünschen und zu erwarten ist"[5]).

Viel geringere Anhaltspunkte bietet die Erfahrung für die zweite Vorfrage, welche Veränderung im Muskel während der Kontraktion vor sich geht.

Eine Fortbewegung irgendwelcher Substanz in den Nerven oder natürlich durchfließende elektrische Ströme lehnt er selbst ab. Dagegen hält er eine chemische Erregung, die von Teilchen zu Teilchen übertragen wird, so daß bei jeder Nervenreizung komplexe lose Moleküle in enger verbundene einfachere Moleküle zerfallen und dadurch die innere Molekularbeit in äußere übergeht, für

[1]) S. 3. — [2]) S. 6. — [3]) S. 7.
[4]) S. 8. — [5]) S. 14.

widerspruchslos und voll befriedigend[1]). Damit sieht er die Behauptung widerlegt, daß eine rein naturwissenschaftliche Erklärung der Körperbewegung unmöglich sei. Schon heute sei kein physiologischer Chemiker im Zweifel, daß die Erklärung der Muskelzuckung bei Rindenreizung keinen Sprung ins Immaterielle erfordere[1]).

Sind wir danach schon bei diesen beiden einfachsten Vorfragen des Rätselkomplexes noch genötigt, einen Wechsel auf die Zukunft auszustellen, und keineswegs auf bereits exakt gesichertem Boden: so gilt das erst recht von der weiteren Frage, wie im normalen Leben solche — Muskelkontraktion auslösende — Hirnreize zustande kommen können, dem Problem der Spontaneität.

„Das, was wir dem Willen als Freiheit prädizieren, ist, materialistisch gedacht, nur unsre Unfähigkeit, zu erklären, weshalb im bestimmten Moment gerade diese und keine andre Stelle des nervösen Zentralapparates gereizt wird“[2]).

„Physiologisch ist jede Handlung, auch die freie Willenshandlung, nichts als ein Reflex“[3]). Wie aber „konnte ein Nervenapparat entstehen, der so eingerichtet ist, daß er trotz der unendlichen Mannigfaltigkeit der äußeren Bedingungen doch in jedem Moment durch die einwirkenden Reize diejenigen Bewegungen auslösen läßt, die den Verhältnissen der Außenwelt zweckmäßig entsprechen?“[4]). „Wie entstand das materielle Substrat der von den Reizen ausgelösten Reflexe, zu denen vom physiologischen Standpunkt sämtliche Willenshandlungen gehören?“ Münsterbergs „einfache Antwort lautet: In phylogenetischer Differenzierung, auf dem Wege der natürlichen Anpassung“[5]).

Heute läßt sich die Antwort nicht mehr als „einfach“ zugeben. Die phylogenetische Differenzierung setzt die Vererbung individuell erworbener Veränderungen voraus, die es nicht unbestritten gibt. Daß der Apparat geradeso wie er ist, „durch Selektion“ entstehen mußte[6]), ist so ein sehr anfechtbarer Satz und nichts weniger als einwandfrei. Weder ist die eine Voraussetzung, die Selektion, „unmittelbar verständlich“[7]): „Die durch die Variationen der Bedingungen, durch Kreuzung usw. entstehenden kleinen

[1]) S. 15. — [2]) S. 16.
[3]) S. 18. — [4]) S. 20. — [5]) S. 22.
[6]) Münsterberg, S. 55. — [7]) S. 24

Abweichungen bedingen eine Förderung der einen, eine Beeinträchtigung der andren Teile, eventuell Fortpflanzung der einen, Untergang der andren“[1]). Noch ist die andere Prämisse, die „ganz unverständliche“ Vererbung, „wie es dazu kommt, daß aus organischen Geschöpfen neue gleichartige erzeugt werden“, etwas, was „wir eben als Tatsache hinnehmen müssen“[1]). „Sobald wir die nicht zu bezweifelnde Voraussetzung der Vererbung anerkennen, so ist der Vorgang der Anpassung klar und verständlich“[1]). Da die Vererbung durch Übung erworbener Veränderungen aber nicht nur sehr stark bezweifelt, sondern bestritten werden muß und wird, so fällt der ganze Bau in sich zusammen. Eigentümlichkeiten, die während des individuellen Lebens durch Einwirkung äußerer Einflüsse entstanden, Verstümmelungen, Krankheiten u. a., vererben sich nicht auf die Nachkommen, sondern nur angeborene Eigenschaften, die schon während der Keimesentwicklung des Organismus angelegt worden sind. Weismann schnitt 12 weißen Mäusen, 7 weiblichen und 5 männlichen, die Schwänze ab und züchtete 5 Generationen von Nachkommen, zusammen 849 Mäuse mit ganz normal langen Schwänzen. Außer Darwin, Haeckel „Generelle Morphologie der Organismen“ 1866, vertritt u. a. G. Th. Eimer „Die Entstehung der Arten auf Grund vom Vererben erworbener Eigenschaften nach den Gesetzen organischen Wachsens“ I, 1888. Die Parteien stehen sich auch heute noch gegenüber, und die Kontroverse wird immer weiter verhandelt. Weismann unterzieht jeden neuen für Vererbung erworbener Eigentümlichkeiten in Anspruch genommenen Fall unbefangener Nachprüfung.

Man sagt, es sei von vornherein im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß sich die Verstümmlung des Schwanzes oder des Fingers oder ähnlicher Körperteile vererben sollte. Denn es sei kaum anzunehmen, daß ihre Verstümmlung einen merkbaren Einfluß auf die Geschlechtszellen ausüben sollte, durch die allein eine Fortpflanzung und Vererbung geschehe. Es sei „kaum anzunehmen“[2]).

Sicheres ist darüber nicht auszusagen, ob die betreffenden Organe mit den Geschlechtszellen in solcher Beziehung stehen.

[1]) S. 24.
[2]) Max Verworn, „Allgemeine Physiologie. Ein Grundriß der Lehre vom Leben.“ Vierte, neubearbeitete Aufl. Jena 1903. 196.

Die Einheitlichkeit des Organismus möchte allerdings den Gedanken nahelegen.

Aber wenn auch nicht: würde es von den Hörnern des Schafs und der Ziege eher und mehr anzunehmen sein, als von den Schwänzen der Mäuse? Und doch gibt es nach Darwin, „Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl" Ausgabe von J. Victor Carus 1871 I, 250 „Rassen vom Schaf und der Ziege, bei denen die Hörner des Männchens bedeutend in der Form von denen des Weibchens abweichen: und diese im Zustande der Domestikation erlangten Verschiedenheiten werden regelmäßig auf dasselbe Geschlecht wieder überliefert."

Ja, die meisten unserer domestizierten Rassen sind durch die Anhäufung vieler unbedeutender Abänderungen gebildet worden" I, 251. Und auf den Glauben an die Vererbung „vieler unbedeutender", minimaler Abänderungen kann Charles Darwins „The origin of species by means of natural selection (or the preservation of favoured races in the struggle for life)" London 1859 gar nicht verzichten.

Man beruft sich auf die individuellen Variationen unter den Organismen einer und derselben Art, die sich wie die niedrigsten Lebewesen ungeschlechtlich fortpflanzen. Diese Variationen könnten in letzter Instanz nur durch direkte Einwirkung äußerer Faktoren auf das Keimplasma entstehen. Sie seien also erworbene Eigenschaften, und wenn sich diese erworbenen individuellen Eigenschaften nicht vererben könnten, dann wäre überhaupt jede Möglichkeit einer Formentwicklung der Organismen auf der Erdoberfläche ausgeschlossen, denn die ersten und einfachsten Organismen auf der Erde würden dann ihre Formen immer nur wieder durch Vererbung repetiert haben und könnten niemals Ausgangspunkte für die Entwicklung der ungeheuren Formenfülle geworden sein, die aus ihrer allmählichen Umbildung entstanden ist[1]).

Jawohl. Aber dieses Auseinander, die allmähliche Umbildung ist ja erst noch die Frage.

Was sich konstatieren läßt und uns umgibt, wie alle Geschlechter vor uns, ist die unbestrittene und unbestreitbare Tatsache, daß sich die Art-Eigenschaften der Eltern bei der Fortpflanzung

[1]) Max Verworn „Allgemeine Physiologie" 1903. 197.

auf die Kinder übertragen, so daß die Nachkommen den Vorfahren darin gleichen. „Die Nachkommen eines Käfers werden immer wieder Käfer von derselben Form. Aus den Eiern eines Huhnes entwickelt sich immer wieder ein Huhn. Ein Hund kann immer nur Hunde, ein Mensch nur Menschen erzeugen, niemals andre Wesen" [1]). An Varietäten ist kein Mangel. Aber, so mannigfaltig sie sind, sie bleiben immer innerhalb des Art-Charakters, soweit Daten, Beobachtung und Versuche in Frage kommen. Halten wir uns an die bisher bekannten Tatsachen und beschränken wir uns auf sie: so reden diese der Konstanz der Arten das Wort. Wir kennen keinen tatsächlichen Übergang einer Art in eine andere. Die benachbarten Arten bestehen nebeneinander. Und die Grundtypen der Arten stellen eine aufsteigende Reihe dar vom Niederen zum Höheren ohne Sprung. Die sozusagen Staffeln der Leiter dienen nicht nur zum Aufstieg, sondern sie bleiben. Die Arten, die Aristoteles kennt und beschreibt, sind die von heute. Die ältesten Mumien charakterisieren bis auf die einfachen sekundären Differenzen die verschiedenen Menschenrassen von heute. Auch die in den ägyptischen Gräbern gefundene Tierwelt ist mit der jetzigen identisch.

So dürfen wir von einer phylogenetischen Entwicklungsreihe reden. Sie umgibt uns und ist vor aller Augen. Aber der Boden der Tatsachen ist verlassen, wenn wir diese Stammesentwicklung für eine genealogische, für ein Auseinander der Arten ausgeben. Dafür fehlt jeglicher Anhalt. Die bisher bekannten Tatsachen sprechen dagegen; und der rührigste Eifer, Belege dafür zu finden, hat nichts daran zu ändern vermocht.

So beschränkt sich die Vererbung auf die Erhaltung der einmal vorhandenen Eigentümlichkeiten der Form und bedingt sie.

„Ein exakter Beweis oder eine experimentelle Widerlegung der einen oder andren Ansicht," für oder gegen die Vererbung erworbener Eigentümlichkeiten, „fehlt bis heute vollständig." [2])

Dann läßt sie sich aber auch nicht „als Tatsache hinnehmen" und darauf weiterbauen.

Im Grunde verläuft die ganze Beweisführung, daß die Willenshandlung „nach den Prinzipien der physikalisch-chemischen

[1]) Verworn, S. 194.
[2]) Verworn, S. 197.

Naturwissenschaft als notwendiges Geschehen durchaus erklärbar ohne Zuhilfenahme eines immateriellen Faktors "[1]) sei, in lauter Postulaten. Woher die Naturwissenschaft den Rechtsgrund zu dem Postulate herleiten soll, anzunehmen, daß jede Willensleistung die notwendige Wirkung lediglich materieller Ursachen sei, auch wenn sie unfähig ist, es zu begründen und nachzuweisen, ist unerfindlich. Und um so unerfindlicher, da darüber kein Streit herrscht, daß die Willenshandlung auch ethisch, metaphysisch und erkenntniskritisch betrachtet werden kann, von jeher betrachtet worden ist und noch ganz allgemein betrachtet wird.

Ja, das Problem entsteht überhaupt erst, weil die Willenshandlung als sittlicher Akt eine sehr bemerkbare Rolle im Leben des einzelnen wie der Völker spielt. Könnte die Naturwissenschaft den exakten einwandfreien Beweis erbringen, daß es sich bei der Willenshandlung lediglich um einen mechanischen, physikalisch-chemischen Prozeß handelt ohne irgendein immaterielles Agens: so würde damit die sittliche Wertschätzung als eine Illusion des Menschengeschlechts von alters her erwiesen sein.

Daran ändert es nichts, daß der einzelne Forscher bevorwortet: „Die sittliche Wertschätzung liegt uns hier völlig fern", um sich auf die physiologische Frage zu beschränken. Denn wenn diese der Sache Herr wird und nichts an der Willenshandlung unerklärt läßt, so hat dieser restlos physiologische Prozeß eine sittliche Bedeutung in dem Sinn, daß das betreffende Ich dafür verantwortlich ist, überhaupt nicht mehr.

„Eine Fehlerquelle," sagt Münsterberg[2]), „kann aus diesem negativen Verhalten nicht entstehen, da die ethische Norm, die Stimme des Gewissens, das Gefühl der Verantwortung Elemente sind, welche das eigentliche Zustandekommen der Handlung nicht beeinflussen, alle andren Faktoren aber auch in der indifferenten Tätigkeit gegegeben sind."

Diese Beschwichtigung bestätigt nur mein Bedenken, aber beseitigt oder entkräftet es nicht. Denn daß „die ethische Norm, die Stimme des Gewissens, das Gefühl der Verantwortung Elemente sind, die das eigentliche Zustandekommen der Handlung nicht beeinflussen," ist eben eine Voraussetzung, welche den ethischen Charakter der so zustandegekommenen Handlung endgültig und

[1]) Münsterberg, S 55. — [2]) S. 2.

restlos ausschließt. Die herrschende Meinung ist, daß die ethische Norm eine ganze Reihe von Handlungen, zu denen wir geneigt sind, am Zustandekommen hindert; daß die Stimme des Gewissens mit ihrem „Du sollst nicht!" uns vor vielem Unrechttun bewahrt; daß das Gefühl der Verantwortung uns warnt und abhält vor mancher Verschuldung.

„Die Naturwissenschaft," sagt Prof. Münsterberg[1]), „welche den Molekularvorgang im Hirn nicht ohne physikalisch-chemische Bewegungsursache denken darf, kann nur zwei Möglichkeiten zulassen. Entweder ist der Reiz ein somatischer, also durch die Verhältnisse der Hirnernährung und der zerebralen Blutzirkulation bedingt, oder der Reiz dringt auf Nervenbahnen von der Körperperipherie zum Zentrum, d. h. der Reiz entsteht im Körper selbst oder er wirkt von außen auf den Körper ein: ein Drittes kann es nicht geben."

Ich meine: Für die Naturwissenschaft gibt es weder ein Dürfen noch ein Können, sondern lediglich ein Sein. Sie konstatiert das, was ist. Zu dem Molekularvorgang im Hirn setzt sie nach dem allgemeingültigen Kausalitätsgesetz eine Ursache voraus. Welcher Art diese Ursache ist, weiß sie nicht eher, als bis sie auf dem Wege der Beobachtung oder des Experimentes ihre Art ermittelt hat. Gelingt ihr die Ermittelung nicht, so ist und bleibt sie unzuständig über das in Rede stehende Wesen. Eine Antwort darauf überschreitet ihre Kompetenz, überschreitet die Grenzen des Naturerkennens und ist nicht mehr eine Antwort der „Naturwissenschaft."

Wollte sie den Anspruch erheben, daß es nur ein physikalisch-chemisches sein „dürfe", nur eins in den Wegen und Weisen, in denen das naturwissenschaftliche Geschehen verläuft: so würde dieser Anspruch die Voraussetzung einschließen, daß alle Vorgänge, zunächst im menschlichen Organismus und dann auch über ihn hinaus in der Welt, sich naturwissenschaftlich begreifen und analysieren, herleiten und erklären lassen müßten. Das ist aber mindestens erst noch die Frage. Auch in der gegenwärtigen Kontroverse der eigentlich strittige Punkt. Er kann so nicht bereits in der Diskussion schon nach der einen Seite als ausgemacht vorausgesetzt werden.

* * *

[1]) S. 16.

William James[1]) hat seine Stellung zum „Willen“ in einem Essay „Das Gefühl der Bemühung“ [2]), in einem weiteren Artikel[3]) und zusammenhängend in seinen „Prinzipien der Psychologie“[4]) dargelegt.

Begehren, wünschen, wollen sind Gemütszustände, die jeder kennt. Keine Definition macht sie deutlicher. Wir begehren zu fühlen, zu haben, zu tun. Haben wir keine Hoffnung auf Erfolg, so wünschen wir einfach. Glauben wir aber, daß er in unsrer Macht liegt, so wollen wir, daß er sich verwirklicht.

Folgt er unmittelbar auf unsren Willen, so scheint er Bewegung unsres eignen Körpers zu sein. Was wir immer fühlen oder besitzen wollen, wir erreichen es wie durch einleitende Bewegungen, die wir in diesem Interesse machen.

Diese Tatsache ist zu bekannt, um der Illustration zu bedürfen, sagt James[5]), daher wir gleich mit der Behauptung beginnen, daß die ausschließlich direkten auswärtigen Effekte unsres Willens wirklich körperliche Bewegungen sind. Den Mechanismus der Produktion dieser freiwilligen Bewegungen zu studieren, liegt ihm jetzt ob.[6])

Es gibt automatische und Reflex-Bewegungen, die von dem Handelnden nicht vorhergesehen werden. Hier haben wir's natürlich mit solchen zu tun, welche, weil sie vorher gewünscht und beabsichtigt sind, mit voller Voraussicht dessen geschehen, was sie sein sollen. Daraus folgt, daß freiwillige Bewegungen sekundäre Funktionen unsres Organismus sein müssen, nicht primäre.

Das ist der erste Punkt in der Psychologie des Willens[7]).

Die Nervenzentren sind so organisiert, daß gewisse Stimuli den Drücker bestimmter explosiver Partien haben. Ein Geschöpf,

[1]) Professor of psychology in Harvard University.

[2]) „The feeling of effort“ published in the Anniversary Memoirs of the Boston Society of Natural History, 1880.

[3]) In Scribners Magazine for Febr. 1888.

[4]) „The principles of psychology.“ In two volumes. Vol. II. London 1891. Chapter XXVI. p. 486 ff.

[5]) „. . . the proposition that the only direct outward effects of our will are bodily movements“ p. 486.

[6]) „The mechanism of production of these voluntary movements is what befalls us to study now“. 486.

[7]) p. 487.

welches zum ersten Mal eine solche Explosion erlebt, macht eine ganz neue Erfahrung.

William James stand mit einem kleinen Kinde auf einer Station, als ein Expreßzug donnernd durchfuhr. „Das Kind, welches nahe am Rande der Plattform stand, fuhr zusammen, schloß die Augen, atmete krampfhaft, wurde bleich, schrie, rannte wie wahnsinnig hinter mich und verbarg sein Gesicht. Ich zweifle nicht, daß es ebenso erstaunt war über sein eignes Betragen, wie über den Zug, und mehr als ich, der dabei stand“ [1]).

Natürlich, wenn eine solche Rückwirkung uns oft begegnet, so lernen wir, was wir von uns selbst zu erwarten haben, und können dann unser Verhalten vorhersehen, auch wenn es so unfreiwillig und unwiderstehlich bleibt wie vorher.

Aber wenn in einem im eigentlichen Sinne freien Handeln der Akt vorhergesehen werden muß, so folgt, daß keine mit Weissagung unbegabte Kreatur zum ersten Mal einen Akt freiwillig vollenden kann.

Nun wohl, sagt James, wir sind nicht mehr begabt mit prophetischer Kenntnis der Bewegungen, die in unsrer Macht liegen, als der Eindrücke, die wir imstande sind aufzunehmen. Wie wir darauf warten, daß uns Empfindungen gegeben werden, so auf die Bewegungen, die wir unfreiwillig zu vollenden haben, bevor wir uns Vorstellungen davon machen können. Wir lernen alle unsre Möglichkeiten auf dem Wege der Erfahrung.

Wenn eine besondere Bewegung uns einmal zufällig, als Reflex oder auf einem unfreiwilligen Wege begegnet ist und ein Bild in dem Gedächtnis hinterlassen hat, dann kann die Bewegung wieder gewünscht, als Zweck vorgesetzt und mit Überlegung gewollt werden. Aber unmöglich ist es, sagt James[2]), einzusehen, wie sie vorher gewollt werden kann. So ist eine Reihe solcher Erinnerungsbilder das erste Prärequisit des freiwilligen Lebens[3]). —

Meine Prüfung dieses ersten Requisits kann nicht bestreiten, daß wir unsre Möglichkeiten auf dem Wege der Erfahrung kennen lernen. Aber nur sozusagen das Genus, nicht das einzelne, gewisse Grundbedingungen des Menschlich-möglichen, nicht den be-

[1]) p. 487.

[2]) „But it is impossible to see how it could be willed before“ p. 487.

[3]) „. . . the first prerequisite of the voluntary life“ p. 488.

stimmt begrenzten Fall im konkreten Leben. Ein solcher, in dem wir uns zu entscheiden haben, hat sein besonderes, in seinem individuellen Gepräge vielleicht einzigartiges Gesicht. Genau so, in der Konstellation der Verhältnisse, in der Gemütsstimmung und -verfassung dessen, der sich zu entscheiden hat, ist er weder vorher dagewesen noch wird er vielleicht je wiederkehren.

Es ist auch nicht so, als ob in den Fällen, in denen an unsren Willen die Frage herantritt, wie er sich entscheiden soll, und die Aufgabe, es zu tun, das Ziel von vornherein feststünde und er sozusagen das schließliche Ergebnis *voraus*sehen müßte. Vielmehr ist es ganz überwiegend die Regel, daß der Entscheidung der Kampf vorangeht, in dem die Chancen der vorhandenen Möglichkeiten gegeneinander abgewogen werden, und der Ausgang beinahe bis zum letzten Moment ungewiß bleibt.

Am allerwenigsten kann aber der Vergleich mit den automatischen oder Reflex-Bewegungen zugegeben werden. Die Bestürzung oder, wenn man will, der Paroxysmus des Kindes beim Herandonnern des Expreßzuges ist nicht reflektorisch, sondern geistig bedingt. Es wird bestürzt durch einen Vorgang, den es in seiner natürlichen Verursachung, in seinem Zusammenhang mit dem ihm bisher bekannten Weltgeschehen, sowie in seiner Bedeutung noch nicht erfaßt und durchschaut. Darüber erschrickt es und verliert die Fassung. Das ihm unverständliche Phänomen raubt sie ihm. Die Unkenntnis bringt das Kind in Verwirrung.

Auch das trifft nicht zu oder läßt sich mindestens nicht einwandfrei aussagen, daß das Kind über sein eigenes Verhalten nicht weniger befremdet gewesen sei, als über den Zug. Diese Reflexion über sich selbst wird ihm auf der Stufe seiner Entwicklung noch sehr fern gelegen haben. Sie pflegt sich erst sehr viel später einzustellen.

Damit wird aber der ganze weitere Gedankenanschluß unsicher, daß, wenn es dergleichen öfter erlebt, es sein Verhalten vorauszusehen lernen werde. Es ist einfach zu erwarten, daß dasselbe Kind, sobald es die hinreichenden Kenntnisse gewonnen hat, von derselben Plattform aus jeden beliebigen Expreßzug ohne den geringsten Paroxysmus, ohne selbst die leiseste Bestürzung mit kaltem Blute vorbeidonnern hört und unter Umständen ohne alle Unsicherheit mit lebhaftem Interesse an seinem beschleunigten Tempo

oder an den verschiedenen Physiognomien seiner Insassen aufmerksam verfolgt.

Es erwartet, einmal belehrt, nicht eine Wiederkehr der ganz unmotivierten Bestürzung, sondern rechnet mit Bestimmtheit darauf, daß sie ihm nicht wieder begegnen wird. Und dabei spielt auf Grund der besseren Erkenntnis der Wille selbst eine Rolle. Es ist entschlossen, sich ein so unverständiges Verhalten nicht wieder zu schulden kommen lassen.

Nicht wieder. Worauf sich sein Wille richtet, ist nicht ein Vorgang, den es schon erlebt hat, sondern ein Verhalten, das dem erlebten entgegengesetzt ist. Gleichwohl sieht es nicht voraus, ob es ihm schließlich gelingen wird, und auch wenn es ihm gelingt, *wie* sich der Fall dann im einzelnen abspielt.

Wir mögen in der Regel den besten Willen haben, uns so zu betragen, daß wir's verantworten können: aber wem gelingt das immer auch nur in diesem ganz allgemeinen Sinn so, daß er sich nicht doch nachher die ernstlichsten Vorwürfe zu machen hat und — selbst macht! Das Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt mir.

Und sogar wo es einem gelingen mag: die in bunter Mannigfaltigkeit möglichen Konstellationen sind weder abzusehen noch zu berechnen. Von einer Voraussicht der einzelnen Fälle oder des Einzelfalls, in dem es gelingt, kann gar keine Rede sein. Aber wie sie das konkrete Leben auch gestalten mag, wir werden und sollen nicht darauf verzichten, das Gute zu wollen.

Auch zu dem Guten als Begriff und Ziel kommen wir nicht ohne Rapport mit der Welt, wie unser Geist überhaupt zum Bewußtsein und zum Selbstbewußtsein nicht anders erwacht, also auf dem Wege der Erfahrung; aber diese in unserer Organisation bedingte Lebensbedingung unsrer geistigen Funktionen schließt doch nun keineswegs ein, daß wir alle unsre Möglichkeiten im einzelnen vorher kennen müßten, in denen sich unser Wille zum Guten zu bewähren hätte. Wir können uns das Gute zum Lebenszweck setzen und mit Überlegung wollen, ohne die Eventualitäten zu übersehen, in denen wir dieses Wollen zu betätigen haben. Es ist nicht unmöglich[1]), vorher, vor dieser *Einzel*kunde, darauf Bedacht zu nehmen.

---

[1]) Vgl. Anmerkung 2 S. 269.

Nun weist William James selbst darauf hin, daß ein und dieselbe unfreiwillig vollzogene Bewegung viele verschiedene Vorstellungen von ihr im Gedächtnis hinterlasse. Auch wenn sie eine andre Person vollzieht und der bewegende Akt einen Teil unsres Körpers in Bewegung setzt, unser Ohr oder Auge, sind wir es immer selbst, durch die sie zustande kommt und den Schatz der Vorstellungen mehrt.

Und dazu kommen noch „die kinästhetischen Eindrücke“ [1]: das sogenannte Muskelgefühl, eine Empfindung, welche die Tätigkeit der Muskeln begleitet. Sie vermittelt uns Vorstellungen von der Ruhe der Muskeln und ihrer Tätigkeit, von dem Grade ihrer Anstrengung, dadurch von der Lage und Lageveränderung der Glieder, sowie auch von der Größe der Widerstände, die sich den Bewegungen entgegenstellen.

Die normale Muskeltätigkeit im zweckentsprechenden Sinne erfordert fortgehende Kontrolle.

Dazu setzt uns die unmittelbare Empfindung der Intensität der vom Gehirn ausgehenden Bewegungsimpulse, das sogenannte Innervationsgefühl [2], in den Stand. Nicht minder die Empfindungen, die die Bewegungen begleiten, wie sie nach ihrer Art und Stärke wechseln. Die sensiblen Nerven der die Muskeln bedeckenden Haut, der bewegten Gelenke, der Muskelsehnen, wie die Empfindungsnerven der Muskeln selbst übermitteln sie. Diese, die Empfindungsnerven der Muskeln selbst heißen Muskelgefühl, Muskelsinn oder Kraftsinn.

Geleugnet kann die Existenz dieser kinästhetischen Gefühle nicht werden. Aber ihre Fruktifizierung für unsre Frage ist wenig versprechend. Weder für die Mehrung unsres Vorrates an Vorstellungen. Mehr oder weniger wird nur der geschulte Beobachter im Interesse weiterer Forschung von ihnen Akt nehmen. Weiten Kreisen mögen sie gar nicht zum Bewußtsein kommen. Noch ist in gesunden Tagen der Wille dabei im engeren Sinne beteiligt.

[1]) „. . . kinaesthetic impressions“ p. 488.

[2]) James nimmt es nicht an. „. . . the assumption of the feeling of innervation is unnecessary“ p. 494. „. . . not exist“ p. 496. „There is no introspective evidence of the feeling of innervation“ p. 499. „. . . on critical examination it breaks down“ p. 503. „On the whole, then, it seems as probable as anything can well be, that these feelings of innervation do not exist“ p. 516.

Nur wo, wie bei Erkrankungen des Rückenmarks, der Muskelsinn fehlt, das Gehen und Stehen unsicher wird, so daß Auge oder Ohr die Kontrolle übernehmen muß, könnte der Wille bei der Vermeidung von ungeschickten Bewegungen eventuell eine Rolle spielen.

Von seiner Voraussetzung aus, daß der gedankliche Anstoß [1]) zu einer Bewegung sowohl ein Bild ihrer im Gesicht oder Gehör haftenden Effekte als auch eins der empfundenen sein kann, stellt James die Frage, ob der bloße Gedanke daran hinreicht, und antwortet: Bisweilen ja. Bisweilen aber muß noch ein bewußtes Element als Fiat hinzukommen, eine Entscheidung, ein Willensakt, bevor die Bewegung folgen kann [2]).

Meine Selbstbeobachtung bestätigt das nicht. Auch im ersten Fall, wo die Bewegung unmittelbar und ohne Zögern [3]) auf den Gedanken an sie folgt, fehlt das Fiat unsrerseits, der Wille dazu, nicht; nur, daß er sich sofort in die Tat umsetzt und daher nicht gesondert von ihr in unsrem Bewußtsein haftet. Und nur weil er nicht fehlt, gehört dieser Fall überhaupt in das Ressort des „Willens“.

Ich kann nicht mit Lotze [4]), auf den sich James [5]) beruft, von mir sagen: „Unser Aufstehen, Gehen, Sprechen, alles das erfordert nie besondere Willensimpulse, sondern wird durch den Lauf der Vorstellungen hinlänglich begründet.“ Der „maschinenmäßige Betrieb der Bewegungen“ [6]) hat die, wenn auch stillschweigende, Zustimmung des Willens zur Voraussetzung.

Dem „Nie“ widerspricht direkt die Erfahrung. Denn wer wäre, der dies alles, auch im täglichen Leben immer ohne Überlegung und Selbstentscheidung, ohne gelegentliches Schwanken und Abwägen, ohne einen unter Umständen ganz energischen Willensentschluß getan hätte und selbst zu tun pflegte!

William James dagegen sieht in den Fällen ohne ein Fiat die mehr grundlegende, weil einfachere Varietät [7]). In den andren

[1]) „. . . the mental cue . . .“

[2]) „I answer: Sometimes the bare idea is sufficient, but sometimes an additonal conscious element, in the shape of a fiat, mandate or express consent, has to intervene and precede the movement“. II, 522.

[3]) „. . . unhesitatingly and immediately . . .“

[4]) „Medizinische Psychologie“, S. 294. — [5]) p. 523. — [6]) Lotze 294.

[7]) p. 522. „. . . constitute the more fundamental . . . variety.“ Nach E. Meumann, ord. Prof. in Münster, „Intelligenz und Wille“ 1908 ist dieser „nichts anderes als Intelligenz, die sich in Handlung umsetzt“. 281.

eine spezielle Komplikation[1]). In jenen, „ideo-motor action", den „Typus des Willensprozesses" [2]).

Die Differenz an dieser Stelle ist von Bedeutung. Von dem Ansatz aus, daß der Gedanke die Bewegung zur Folge hat ohne besonderen Willensakt, und daß dieser Fall der grundlegende, der Typus des Willensprozesses ist, führt der Weg zum Determinismus. Es ist daher von grundsätzlichem Interesse zu markieren, daß die Deutung keine verbindliche ist, daß sie die Erfahrung nicht für sich hat.

Wir ahnen dann nicht irgend etwas, beschreibt James den Fall[2]), zwischen dem Gedanken und der Ausführung. „Alle Arten nervöser Muskelprozesse liegen dazwischen, natürlich, aber wir wissen absolut nichts davon. Wir denken den Akt, und er ist getan; und das ist alles: die Introspektion sagt uns davon. Dr. Carpenter, welcher zuerst, glaube ich, den Namen „ideo-motor action" gebraucht hat, zählt ihn, wenn ich ihn recht verstehe, unter die Kuriositäten unsres geistigen Lebens. „Die Wahrheit ist", sagt James, „daß er nicht eine Kuriosität, sondern einfach der normale Prozeß ohne Verkleidung ist" [3]).

„Während ich rede, sehe ich eine Stecknadel auf dem Fußboden oder etwas Staub auf meinem Ärmel. Ohne die Konversation zu unterbrechen, bürste ich den Staub ab oder lese ich die Stecknadel auf. Ich fasse keinen expressen Entschluß, sondern die einfache Wahrnehmung des Gegenstandes und der flüchtige Gedanke des Aktes scheinen diesen von selbst zustandezubringen" [3]).

Ich sehe die Sache anders an. Wer nicht auf Sauberkeit in seiner Kleidung hält, der sieht den Staub auf seinem Ärmel und läßt ihn — liegen. Weder kommt ihm der Gedanke, ihn abzubürsten, noch setzt er sich in die Tat um. Warum nicht?

Daß es nicht für wohlanständig gilt, mit bestäubtem Ärmel umherzugehen, kann auch ihm nicht unbekannt sein. Daß das Abbürsten die gewiesene Abhilfe ist, nicht minder. Worin besteht der Unterschied zwischen beiden?

Der sofort zur Bürste greift, tut es, weil er es für eine Pflicht des Anstands hält und deshalb Wert darauf legt, sauber zu erscheinen.

[1]) „. . . involve a special complication. . ." 522.
[2]) „. . . the type of the process of volition. . ." 522.
[3]) „. . . but simply the normal process stripped of disguise". 522.

Der andere läßt den Staub auf seinem Ärmel unbehelligt, weil er die Pflicht nicht, vielleicht nicht mehr, anerkennt oder aus irgendwelchen Gründen keinen Wert darauf legt, ihn loszuwerden.

Das eine ist so motiviert wie das andre, das Tun so wie das Lassen. Der eine ist so erzogen und so geblieben, so gestimmt und gesinnt, daß er will und sofort den Willen ausführt. Der andre ist so gestimmt und gesinnt, vielleicht auch erst in allmählicher Decadence so weit gekommen, daß er nicht will und sich die Mühe nicht macht.

Oder sollen wir es für möglich halten, daß der erste seinen Ärmel abbürstet oder nur abstäubt ohne seinen Willen? Spielt der Wille keine Rolle dabei, warum tut's denn dann der andre nicht?

Freilich kann er dabei weiterplaudern, aber doch nur mit der geteilten Aufmerksamkeit, unter der die gleichzeitig doppelte oder mehrfache Beschäftigung immer leidet. Nicht etwa, als ob er bürsten könnte, ohne sein Augenmerk darauf zu richten, und ohne den Willen, damit so lange fortzufahren, bis der Staub wirklich beseitigt ist[1]).

Das gilt in gewissem Sinne auch von der Stecknadel. Niemand hebt eine auf, ohne genau hinzusehen, wo sie liegt, und ohne sich die Mühe zu geben, sie zu fassen. Und keins von beiden geschieht ohne seinen Willen, seinen ganz ernstlichen Willen[2]). Mag er sich dabei unterhalten: während er sich bückt und bis er der Stecknadel habhaft geworden ist, sie aufgehoben und irgendwo untergebracht hat, bleibt seine Aufmerksamkeit und auch sein Wille darauf konzentriert. Bei der Unterhaltung ist er solange nur nebenbei beteiligt. Aber selbst das nicht ohne seinen Willen.

Er kann beides gleichzeitig vornehmen, nur weil und wenn er es will. Ohne einen expressen Entschluß ist weder das eine

[1]) Ein vorüberjagender Wagen kann den Passanten im saubersten Anzug über und über bespritzen. Er sieht die Flecken und zweifelt nicht daran, daß sie auch jeder ihm Begegnende mit Befremden bemerken wird. Es geniert ihn, daß er so seinen Weg durch die Stadt bis nach Hause fortsetzen muß. Die Spritzen sind naß, sie müssen erst trocken werden, ehe sie sich abbürsten lassen. Er sieht sie mit Mißbehagen und läßt sie — aus guten Gründen unbeseitigt.

[2]) Nach Karl Joel, „Der freie Wille", „Eine Entwicklung in Gesprächen" München 1908, „müßte Kausalität als bloßer Mechanismus ohne immer neue Anstöße aus Freiheit zu völligster Konstanz führen." Man muß „daher auch Kausalität aus Freiheit annehmen als eine das Konstante variierende Kraft."

noch das andre noch beides gleichzeitig möglich. Nur das lehrt die Introspektion und bestätigt die Selbstbeobachtung in jedem Einzelfall von neuem.

* * *

Von dieser „Ideo-motor action" unterscheidet James „Action after deliberation". Wenn nicht nur eine Idee, die nach seiner Theorie durch sich selbst eine Bewegung zustande bringen würde, sondern deren viele für und wider die Seele durchwogen, so tritt Unentschlossenheit ein, wir überlegen. Das kann Wochen oder Monate dauern[1]). Fünf Typen der Entscheidung nennt er. In dem ersten gibt die Vernunft den Ausschlag, in dem zweiten unser Gefühl, in dem dritten der Entschluß von innen, nicht von außen her. Die Flut bricht dann unerwartet durch den Damm, wie bei Napoleon, bei Luther und ihresgleichen. In dem vierten gehen wir plötzlich von der leichten und fröhlichen Stimmung zur ernsten und eifrigen über oder umgekehrt. In dem fünften und letzten Typus fühlen wir bei der Entscheidung, wie wir selbst durch unsren eigenwilligen Akt[2]) die Richtung bestimmten nach der einen oder nach der anderen Seite[3]).

Die immense Mehrheit der menschlichen Entscheidungen, sagt James, sind Entscheidungen *ohne* Anstrengung[4]). In verhältnismäßig wenigen von ihnen begleite bei den meisten Menschen Anstrengung den letzten Akt. „Wir werden, denke ich[5]), zu der Annahme, daß Anstrengung häufiger ist, als es der Wirklichkeit entspricht, durch die Tatsache *verleitet*, daß wir während der Überlegung so oft das Gefühl haben, eine wie große Anstrengung es kosten würde, jetzt eine Entscheidung zu treffen. Später, nachdem sich die Entscheidung mit Leichtigkeit selbst gemacht hat, erinnern wir uns daran und nehmen irrtümlich an, die Anstrengung sei wirklich vorhanden gewesen" [6]).

[1]) „The deliberation may last for weeks or months, occupying at intervals the mind", p. 529.

[2]) „. . . we feel, in deciding, as if we ourselves by our own wilful act inclined the beam. . ." p. 534.

[3]) „. . . in either case we feel . . ." 534.

[4]) „The immense majority of human decisions are decisions without effort". 534. — [5]) „We are, I think, misled into supposing . . ." 534.

[6]) p. 538: „. . . and erroneously suppose the effort also to have been made then."

Damit tut William James den zweiten Schritt auf dem Wege, der zum *Determinismus* führt.

Natürlich, bekennt er, kann die Existenz der Anstrengung als „tatsächliche Erscheinung" [1]) in unsrem Bewußtsein nicht bezweifelt oder geleugnet werden. Andrerseits ist ihr Sinn eine Sache, worüber die größten Meinungsverschiedenheiten herrschen. Bedeutungsvolle Fragen wie die von der wirklichen Existenz der geistigen Kausalität, umfassende wie die von universeller Prädestination oder freiem Willen hängen von ihrer Interpretation ab. Deshalb wird es wesentlich, daß wir mit einiger Sorgfalt die Bedingungen studieren, unter denen das *Gefühl der Willensanstrengung* angetroffen wird[2]).

„Das Bewußtsein oder der nervöse Prozeß, welcher mit ihm geht", sagt James[3]), sei seiner Natur nach impulsiv. Er fügt in einer Note noch ausdrücklich hinzu, es müsse hinreichend intensiv sein.

„Das Bewußtein oder der nervöse Prozeß, der es begleitet"? „Oder?" Decken sie sich beide?

Dann freilich wäre der Determinismus schon damit nicht nur gesichert, sondern unabwendbar. Denn der nervöse Prozeß ist physischer Natur, physisch bedingt und motiviert, im naturnotwendigen Zusammenhang mit seinem Vorher und Nachher. Aber das ist ja eben erst die Frage, ob eine *geistige Kausalität wirklich existiert*[4]). Sie kann daher nicht im voraus verneint werden und diese Negation den Ausgang bilden.

* * *

In der impulsiven Kraft der verschiedenen Motivarten, sagt James[5]), besteht ein gewisses normales Verhältnis, charakteristisch dafür, was gewöhnlich *Gesundheit des Willens*[6]) genannt werden mag. Nur ausnahmsweise oder von exzeptionellen Individuen wird davon abgewichen.

Die Gemütszustände, welche normalerweise die impulsivste

[1]) „. . . as a phenomenal fact . . ." 535.

[2]) „. . . the conditions under which the feeling of volitional effort is found". 535.

[3]) p. 526 und 535: „. . . that consciousness (or the neural process which goes with it). . ." — [4]) „. . . the very existence of spiritual causality . . ." 535. — [5]) p. 536.

[6]) „. . . healtiness of will . . ." 536.

Eigenart haben, sind solche, in denen wir instinktiv reagieren, leidenschaftlich, begierig, bewegt; Stimmungen der Freude oder des Leides, Lieblingsgedanken von lange her oder solche, die uns nahegehen und naheliegen.

Verglichen damit haben alle hochabstrakten Ideen, alle der instinktiven Geschichte der Rasse fremden Motive wenig oder keine impulsive Kraft.

Wo sie herrschen, geschieht es mit Anstrengung. Die normale, im Unterschied von pathologischer, Sphäre der Anstrengung ist da zu finden, wo nicht instinktive Motive die tägliche Regel für das Verhalten sind.

Gesundheit des Willens verlangt außerdem eine gewisse Verbindung in dem Prozeß, welcher dem Fiat oder dem Akte vorangeht. Jeder Stimulus oder Gedanke, sobald er erwacht, muß gleichzeitig andre Ideen, in Assoziation oder Folge, erwecken mit ihren Impulsen, und die Handlung muß weder zu langsam noch zu schnell folgen als die resultierende aller so engagierten Kräfte[1]).

Gerade, wenn die Entscheidung sehr schnell erfolgt, ist so eine Art von vorläufiger Übersicht über das Feld und ein Blick auf den Verlauf am besten, bevor das Fiat kommt. Und wo der Wille gesund ist, muß der Blick richtig sein. Das heißt, die Motive müssen im ganzen in einem normalen, aber nicht zu ungewöhnlichen Verhältnis zueinander stehen, und die Handlung muß der Leitung des Blickes folgen[2]).

Ungesundheit des Willens[3]) kann mannigfach verursacht sein. Die Handlung kann dem Stimulus zu schnell folgen. Sie läßt für das Wecken hemmender Begleitgedanken keine Zeit. Dann haben wir einen übereilten Willen"[4]). Oder, wenn auch die Begleitgedanken nicht ausbleiben: das Verhältnis, welches die antreibenden und die aufhaltenden Kräfte normalerweise untereinander ausgleicht, kann verkehrt sein. Dann haben wir einen verkehrten Willen[5]).

Die Verkehrtheit wiederum kann aus zu großer Intensität oder zu geringer, aus zu großer inertia oder zu weniger oder

[1]) 536. — [2]) „. . . and the action must obey the vision's lead". 537.
[3]) „Unhealtiness of will." 537.
[4]) „. . . a precipitate will . . ." 537.
[5]) „. . . a will which is perverse." 537.

irgendwo aus zu sehr oder zu wenig aufhaltender Kraft datieren. Die äußeren Symptome der Perversität zusammen zerfallen in zwei Gruppen. In der einen sind normale Handlungen unmöglich. In der andren sind abnorme nicht zu unterdrücken. Den einen nennt James den gehemmten Willen, den andern den explosiven[1]).

Sehr treffend, wie die ganze Beschreibung ein Specimen feinsinnigster Beobachtung und Analyse ist, bemerkt er dazu: Es muß im Gedächtnis behalten werden indessen, daß, weil die resultierende Handlung immer den gegenwärtig obstruktiven und explosiven Kräften entspricht, wir niemals auf Grund der rein äußerlichen Symptome sagen können, welches die elementare Ursache der Verkehrtheit eines Menschenwillens ist. Liegt sie in der Zunahme eines Komponenten oder in der Abnahme eines anderen, wir wissen es nicht.

Der Fuhrmann, sagt Dr. Clouston, kann so schwach sein, daß er fast gebrochene Pferde nicht mehr im Zaume zu halten vermag, oder die Pferde können so hartmäulig sein, daß kein Treiber imstande ist, sie aufzuziehen[2]).

In direktem Gegensatz mit den Fällen, in denen die Hemmung nicht genügt oder der Impuls die Grenze überschreitet, dem sog. explosiven Willen[3]), in denen die Impulse sich so schnell in Bewegungen auszuladen scheinen, daß die Behinderungen keine Zeit haben aufzukommen, sind die, in denen der Impuls unzureichend geschieht oder das Aufhalten zu sehr geschieht, der sog. gehemmte Wille[4]). „Video meliora proboque, deteriora sequor" ist der klassische Ausdruck dieser Gemütsverfassung[5]). Die Patienten, sagt Guislain[6]), sind fähig, innerlich, geistig, gemäß den Diktaten der Vernunft zu wollen. Sie haben auch den Wunsch zu handeln, aber sie sind ohnmächtig, es zu tun. Ihr Wille kann gewisse Grenzen nicht überschreiten. Die Fähigkeit zu handeln ist in ihnen sozusagen blockiert. Das „Ich will" übersetzt sich nicht in den Entschluß zur Tat. Einige von ihnen wundern sich

[1]) „Briefly, we may call them respectively the obstructed and the explosive will" 537.
[2]) Verfasser von „Clinical Lectures on Mental Diseases", London 1883. James 537.
[3]) „The explosive will" 537 –545.
[4]) „The obstructed will" 546—549. — [5]) p. 546.
[6]) p. 546. Vgl. Théodule Ribot „Les maladies de la mémoire" 1881. 9. Aufl. p. 39. Deutsch 1882. Hamburg.

selbst über diese Ohnmacht. Sich selbst überlassen verbringen sie ganze Tage im Bett oder im Lehnstuhl[1]).

Der gesunde Zustand des Willens erfordert beides, daß der Blick richtig ist und daß die Handlung seiner Leitung folgt[2]). Aber in der in Rede stehenden ungesunden Verfassung mag der Blick ganz unbefangen[3]) und der Verstand klar sein. Dennoch folgt die Tat entweder nicht oder auf einem andren Wege.

* * *

Ja. Soweit kann ich James beistimmen. Aber nicht mehr in der Erklärung. Die moralische Tragödie des menschlichen Lebens kommt, sagt er[4]), beinahe ganz daher, daß die Reihe einen Bruch bekommen hat, welche normalerweise zwischen dem Sehen der Wahrheit und der Handlung bestehen sollte. Menschen unterscheiden sich nicht so sehr in ihren reinen Gefühlen und Konzeptionen. Ihre Begriffe von Möglichkeit und ihre Ideale sind nicht so sehr apart, als man nach ihren verschiedenen Geschicken annehmen möchte. Keine Klassen von ihnen haben bessere Empfindungen oder fühlen beständiger die Differenz zwischen dem höheren und dem niedrigeren Pfad im Leben als die hoffnungslosen Dekadenzen, die Sentimentalen, die Trunkenbolde, die Projektenmacher, die „Totschläger". Ihr Leben ist ein langer Widerspruch zwischen Kenntnis und Handlung. Mit voller Beherrschung der Theorie kommen sie nicht dazu, ihre schwachen Charaktere aufzurichten[4]).

Jetzt sehen wir auf einen Blick, was es heißt, daß Anstrengung Wollen zustande bringt. Es geschieht allemal, wenn ein seltenerer und idealerer Impuls aufgerufen wird, andere mehr instinktive und habituelle Weisen zu neutralisieren. Es geschieht immer, wenn stark explosive Tendenzen im Zaum gehalten werden oder wenn sehr obstruktive Gemütsbeschaffenheiten die Oberhand behaupten. Die „wohlgeborne Seele"[5]), das Kind des Sonnenscheines, bei dessen Geburt die Feen ihre Mitgift gaben, hat es nicht so nötig in seinem Leben. Aber der Held und der Neurotiker[6]).

Wir unsrerseits stellen uns die Anstrengung unter allen diesen Umständen wie eine aktive Kraft vor, die ihre Stärke der

[1]) Am a. O. — [2]) Vgl. James, vol. I, 404.
[3]) II, 546 „unaffected". — [4]) p. 547. — [5]) The „âme bien née" 548.
[6]) „The hero and neurotic subject, on other hand, do" p. 548.

der zuletzt vorherrschenden Motive hinzufügt. Wenn äußere Kräfte auf einen Körper einwirken, so sagen wir: Die resultierende Bewegung liegt in der Linie des geringsten Widerstandes oder der größten Anziehung. Aber es ist eine kuriose Tatsache, daß unsre willkürliche Sprache niemals von Wollen mit Anstrengung in diesem Falle spricht[1]).

Natürlich wenn wir a priori ausgehen und die Linie vom geringsten Widerstand als die Linie definieren, welche befolgt ist, muß das physikalische Gesetz auch in der geistigen Sphäre sich bestätigen. Aber wir fühlen in allen schweren Fällen des Wollens, daß es nicht so ist. Wer unter dem Messer des Wundarztes Schmerzensschreie unterdrückt oder sich dem Vorwurf der Gesellschaft um seiner Pflicht willen aussetzt, hat das Gefühl, als wäre er der Linie des g r ö ß t e n temporären Widerstandes gefolgt. Handelte es sich um eine kurze Definition idealen oder moralischen Handelns, so könnte keine dem entsprechendere gegeben werden, als die: Es ist ein Handeln in der Linie des größten Widerstandes[2]).

Noch kürzer gibt James diese Daten symbolisch wieder. Die Geneigtheit, the propensity, bezeichnet er mit P, den idealen Impuls mit I, die Anstrengung mit E (effort), und so gewinnt er die Doppelformel:

$$I \text{ per se} < P.$$
$$I + E > P.$$

Mit anderen Worten: Wenn E zu I hinzukommt, bietet P unmittelbar den geringsten Widerstand dar, und die Bewegung kommt gleichwohl zustande. Aber E scheint eben nicht ein integrierender Teil von I zu sein. Wir können mehr oder weniger tun: ist es genug, so können wir den größten geistigen Widerstand in den geringsten verwandeln. Das wenigstens ist der Eindruck, den die willkürlichen Handlungen auf uns machen.

An dieser Stelle[3]) diskutiert er die Wahrheit dieses Eindrucks nicht, sondern fährt erst in der Beschreibung fort. Er prüft Vergnügen und Pein als Quellen des Handelns und findet, daß sie nicht die einzigen sind[4]). „Die impulsive Qualität der

[1]) p. 548.
[2]) „It is action in the line of the greatest resistance." — [3]) 549.
[4]) „Pleasure and pain as springs of action", p. 549—559.

geistigen Zustände ist ein Attribut, hinter das wir nicht kommen. Einige haben es mehr als andere, einige in dieser Richtung, andere in jener. Empfindungen von Vergnügen und Schmerz haben es, Vorstellungen und Einbildungen von Tatsachen haben es, aber keine ausschließlich oder besonders. Es gehört zum Wesen alles Bewußtseins oder des nervösen Prozesses, der ihm zugrunde liegt, zu einer Bewegung irgend einer Art anzutreiben[1]). Was wir wollen, hängt davon ab, was für eine Idee in unsrem Geiste herrscht[2]). Und das ist die Lösung: Die wesentliche Ausführung des Willens, wenn sie am meisten „freiwillig" geschieht, ist, auf ein schwieriges Objekt aufzumerken und es vor dem Geiste festzuhalten.

Das So-Tun ist das Fiat; und es ist ein rein physiologisches Ereignis, daß, wenn der fragliche Gegenstand so die Aufmerksamkeit in Anspruch genommen hat, die Bewegung in unmittelbarer Konsequenz folgt[3]). „Anstrengung der Aufmerksamkeit ist so das wesentliche Phänomen des Willens" [4]).

Und diese Anstrengung? Unter welchen Bedingungen prävalieren Ideen im Geist? Mit der Prävalenz der bewegenden Idee macht die Psychologie des Willens Halt. Die Bewegungen, welche ausschließlich physiologische Phänomene sind, folgen den physiologischen Gesetzen über die nervösen Vorgänge, denen die Idee entspricht[5]). Das Wollen endigt mit der Prävalenz der Idee, und ob der Akt dann folgt oder nicht, ist eine ganz gleichgültige Sache, soweit der Wille selbst geht. „Ich will schreiben, und der Akt folgt. Ich will niesen, und es geht — nicht. Ich will, daß der entfernte Tisch über den Fußboden nach mir zu gleitet, und es geht gleichfalls nicht. Meine Willensvorstellung kann weder das eine noch das andre zuwegebringen. Aber in beiden Fällen ist es so gut und wahr Wille, wie wenn ich schreiben wollte" [6]).

[1]) p. 551. — [2]) „. . . the impelling idea is simply the one which possesses the attention." „This is what we have seen in instinct, in emotion, in common ideo-motor action, in hypnotic suggestion, in morbid impulsion and in voluntas invita". 559.

[3]) „The so-doing is the fiat; and it is a mere physiological incident that when the object is thus attented to, immediate motor consequences should ensue". 561.

[4]) 562. — [5]) „. . . upon the neura events to wich the idea corresponds". 560. — [6]) 560.

James macht sich selbst in einer Note unter dem Text den naheliegenden Einwand, daß man etwas Unmögliches nicht wollen könne, und gibt zu, daß freilich dazu die Abstraktion von dem Gedanken an die Unmöglichkeit gehöre. Und wer zu dieser Abstraktion nicht imstande sei, möge freilich dadurch gehindert werden, das Bild von der Bewegung des Tisches zum Gegenstand seines Wollens zu machen. Aber ganz abgesehen davon, daß diese Abstraktion sich allerdings vernünftigerweise von selbst ausschließt: die ganze Untersuchung gilt doch der Frage nach der Kausalität unsres Willens im konkreten Leben, nicht in einer von ihm abstrahierenden Sphäre, nach seiner Wirksamkeit in die uns umgebende Welt hinein. Worum es sich handelt, ist diese Kausalität oder — Determinismus. Für diese Alternative hat allerdings der Wille in einer Richtung, in der seine Kausalität von keiner Seite behauptet wird, kein Gewicht und kein Interesse. Um ihn handelt sich's nicht. Er liegt außerhalb der Kontroverse.

Aber er ist selbst eine unzulässige Abstraktion. Ein Wollen ohne einen Gegenstand, auf den es sich richtet, ohne ein Ziel, das er verfolgt, kommt im wirklichen Leben nicht vor. Ein gegenstandsloses Wollen ist ebenso eine contradictio in adjecto wie ein Wollen ohne einen erreichbaren Gegenstand, ohne ein mögliches Ziel.

Der vernünftige Mensch kann unter allen Umständen nur so etwas tun wollen, dessen Tunlichkeit er voraussetzt, nur solche Entschlüsse fassen, deren Ausführbarkeit ihm möglich erscheint.

Ich vermag daher nicht mit James zu sagen: „Mit einem Wort, Wollen ist eine psychische oder moralische Tat, rein und einfach, und sie ist absolut vollendet, wenn der feste Stand der Idee da ist. Das Hinzukommen der Bewegung ist ein überzähliges Phänomen, dessen Ausführung von der Funktion der Ganglien abhängt, nicht der des Geistes" [1]).

Auch die Berufung auf den St. Veitstanz [2]) ändert daran nichts. Das Wollen, das für uns allein in Frage ist, schließt nicht

[1]) „. . . depending on executive ganglia whose function lies outside the mind" 560.

[2]) „In St. Vitus' dance, in locomotor ataxy, the representation of a movement and the consent to it take place normally. But the inferior executives centres are deranged. . ." „In aphasia the patient has an image of certain words which he wishes to utter, but when he

nur eine materielle, sondern auch eine intellektuelle Behinderung aus und damit so die sog. „physische“, wie die „intellektuelle“ Freiheit ein. Daß der Intellekt, das Medium, durch welches die vorgehaltenen Objekte als Motive auf den Willen wirken, in normalem Zustande, der Mensch bei vollem Bewußtsein ist; daß dem Willen die Motive unverfälscht überliefert werden und von dieser Seite der freien Entscheidung des Menschen nichts im Wege steht, τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν, wie es Aristoteles nennt, ist die Voraussetzung. Zu einer „psychischen oder moralischen“ Tat[1]), einer psychischen, im Sinne von moralischen, Tat ist nur ein Zurechnungsfähiger, Urteilsfähiger, so weit geistig Gesunder imstande.

Freilich ist das Ziel des psychologischen Wollensprozesses, der Punkt, an den sich der Wille direkt anschließt, immer eine Idee, womit James die Summe seiner Erörterungen ausspricht[2]), aber eine vernünftige Idee, eine ausführbare, eine, deren Verwirklichung für das betreffende Menschenkind möglich ist, und nur als solche erkannt kann sie normalerweise den Willen in Bewegung setzen.

Nur mit dieser Klausel läßt sich auch der weitere Satz zugeben: „Der einzige Widerstand, den unser Wille möglicherweise erfahren kann, ist der Widerstand, den solch eine Idee dem entgegensetzt, ganz durchaus Gegenstand der Aufmerksamkeit zu werden“[3]). Ohne diese Klausel würde der ganz erhebliche Widerstand die faktische Unausführbarbeit der fraglichen Idee sein können.

Aber selbst mit der Klausel: Was ergibt diese Summe? Soll das „ganz durchaus Gegenstand der Aufmerksamkeit Werden“[3]) heißen, daß die Idee, von der das gilt, jede andre ausschließt? So pflegen wir nicht zu unsren Willensentscheidungen zu kommen. Die Regel ist, daß das im Kampfe geschieht; daß mindestens zwei, vielleicht mehr Ideen, miteinander um die Herrschaft ringen, bis

opens his mouth, he hears himself making quite unintended sounds. Paralysis only goes a step farther. The associated mechanism is not only deranged but altogether broken through.“ 560. 561.

[1]) „. . . volition is a psychic or moral fact pure and simple . . .“ 560.

[2]) „To sum it all up in a word, the terminus . . . is always an idea.“ 567.

[3]) „The only resistance which our will can possibly experience is the resistance which such an idea offers to being attended to at all“. 567.

eine den Sieg davon trägt. Nicht so, daß sie schließlich allein beachtet wird. Auch nicht notwendig, daß sie zuletzt mehr beachtet wird als die eine andre oder als alle andren. Es liegt vielfach nicht daran, daß sie sich besser als andre empfiehlt. Von der größeren Güte einer der andren können wir bis zuletzt überzeugt sein und bleiben, und entscheiden uns doch nicht für diese andere. Es liegt nicht allein an der Idee, es liegt an der Stimmung und Verfassung unsres Herzens, an der in dem betreffenden Stadium vorherrschenden Willensrichtung, die der ihr je zusagenden Idee zustimmt und ihr zum Sieg verhilft, obwohl sie sich ihrer Inferiorität allen andren mit ihr im Konflikt liegenden Ideen gegenüber recht wohl und durchaus bewußt sein kann und keineswegs über alle andren hinaus Gegenstand der Aufmerksamkeit und Beachtung zu sein braucht.

Operari sequitur esse. Wie wir handeln, so werden wir. Und wie wir sind, so handeln wir. Mag das die Regel sein, es gibt auch eine Sinnesänderung, einen Bruch mit dem Bisher zu einem neuen Leben. Was geschieht, kann nur erlebt, nicht berechnet werden. Das eine oder das andere kann nur beschrieben, nicht vorausgesagt werden.

* * *

Die Frage vom freien Willen[1]) tritt auf den Plan. Für James bezieht sie sich lediglich auf die Berechnung der Anstrengung der Aufmerksamkeit oder der Mitwirkung, die wir zu einer Zeit ausgeben können. Sind Dauer und Intensität dieser Anstrengung bestimmte Funktionen des Gegenstandes oder sind sie es nicht?

Es scheint, als wäre die Anstrengung eine unabhängig Variable, als ob wir mehr oder weniger von ihr in einem gegebenen Falle brauchen könnten. Wenn ein Mensch seine Gedanken hat Tage und Wochen gehen lassen, bis sie zuletzt in einem besonders niedrigen oder feigen oder grausamen Akt kulminieren, ist es hart, ihn inmitten seiner Gewissensbisse zu überzeugen, er hätte sie nicht zur Herrschaft kommen lassen brauchen. Hart, ihn glauben zu machen, daß dieses ganz gute Universum, auf dem seine Tat einen solchen Mißton darstellt, sie von ihm verlangt und gefordert hat

[1]) „The question of ‚Free Will‘“, p. 569—579.

und von Ewigkeit sie nichts hätte unmöglich machen können. Aber da ist andrerseits die Gewißheit, daß alle diese Willensakte ohne Anstrengung die Resultanten der Interessen und Vereinigungen sind, deren Stärke und Folge mechanisch bestimmt werden durch die Struktur der physischen Masse, sein Gehirn. Und der allgemeine Zusammenhang der Dinge, die monistische Idee der Welt, kann einen unwiderstehlich zu der Forderung verleiten, daß eine geringfügige Tat wie eine Anstrengung keine wirkliche Ausnahme an der überwältigenden Herrschaft des deterministischen Gesetzes bilden könne. Gerade in dem Wollen ohne Anstrengung haben wir das Bewußtsein von der Alternative, die auch möglich ist. Dies, sagt James, ist hier sicherlich eine Täuschung[1]). Eine Täuschung? gestatte ich mir einzuwenden. Wer will den Beweis dafür antreten und vollends erbringen!

Der Gegenbeweis, die Probe darauf, daß allerdings auch der andre Fall möglich ist, läßt sich, direkt im Interesse des Problems, allerdings unschwer anstellen. Buridans Esel stirbt in keinem Falle Hungers, weil er genau in der Mitte zwischen zwei gleich duftenden, gras- und kräuterreichen Wiesen steht und ihn beide mit gleich verlockendem Anblick anziehen. Er wählt die eine oder die andere und unter Umständen auch eine um die andere zu seiner Sättigung.

James dagegen fragt: Warum ist es, das Bewußtsein von der Möglichkeit der Alternative, nicht allenthalben eine Täuschung? [2])

Mein eigner Glaube, bekennt er, ist, daß diese Frage vom freien Willen auf strikt psychologischem Boden unlösbar ist. Nach einem gewissen Betrag von angestrengter Aufmerksamkeit für eine Idee ist es tatsächlich unmöglich zu sagen, ob entweder mehr oder weniger von ihr gegeben sein möchte oder nicht[3]). Aber er für seine Person glaubt an die Alternative der Freiheit[4]). Nur weil die Gründe dieser Meinung mehr ethisch als psychologisch sind, zieht er es vor, sie von diesem Buche auszuschließen. In einigermaßen populärer Form hat er sie anderswo angedeutet[5]);

[1]) „This is surely a delusion here". 572.

[2]) „Why is it not a delusion every where?" 572. — [3]) 572.

[4]) „The present writer does this for the alternative of freedom." 573.

[5]) In a lecture on „The Dilemma of Determinism" published in the Unitarian Review (of Boston) for September 1884. vol. XXII. p. 193.

geht aber schließlich doch in „wenigen Worten" auch in unsrem Zusammenhang auf die Frage ein.

Die Wissenschaft fordert eine ungebrochene Welt: die Voraussage alles Geschehens ohne Ausnahme muß möglich sein, ideell, wenn auch nicht aktuell[1]).

Die Moral fordert in Beziehung auf das Universum, daß was sein sollte, geschehen kann, und daß schlechte Handlungen nicht bestimmt sein können, aber daß gute möglich sein müssen an ihrem Platz[1]).

Bei diesem Widerstreit, und da sich eine objektive Probe nicht anstellen läßt, bleibt allein übrig die freie Wahl. Selbst für den Skeptizismus, wenn er systematisch ist. Desgleichen der Freiheit erste Tat würde sein, sich selbst zu bejahen[1]).

Auf einem andren Wege uns von der Wahrheit der Willensfreiheit zu überzeugen, dürfen wir niemals hoffen; und so wird der Zweifel an ihr uns wahrscheinlich offen bleiben bis zuletzt[1]).

Das äußerste, was ein an Willensfreiheit Gläubiger tun kann, ist zu zeigen, daß die Beweise vom Gegenteil, die deterministischen Argumente, ihn nicht daran hindern.

Daß sie verführerisch sind, bin ich, sagt James, der letzte, es zu leugnen. Ich leugne auch nicht, daß es Anstrengung kostet, den Glauben an den freien Willen festzuhalten, wenn sie auf uns drücken[2]).

Ganz fehlerhaft ist ein fatalistisches Argument für den Determinismus. Wenn ein Mensch sich eine Zeit nach der andren gehen läßt, bekommt er leicht den Eindruck von dem überwältigenden Einfluß der Umstände, ererbter Eigenheiten, vorübergehend leiblich bedingter Stimmungen und sagt dann: „Alles ist Geschick." Die Resultierende des Vorangegangenen. Aber dies Gefühl der Ohnmacht zu freier Anstrengung schließt ja vielmehr den Gedanken der Möglichkeit zu ihr ein. Wie könnte er sich sonst ihrer Abwesenheit so bewußt sein!

Der Determinismus behauptet nicht die Ohnmacht, sondern die Undenkbarkeit des freien Willens. Der Wechsel der Anstrengung, das Mehr oder Weniger derselben, kann nicht, sagt er, von selbst entstehen, nicht ex nihilo, auch nicht von einer vierten Dimension herrühren. Die Funktionen der Ideen sind mathematisch fest[2]).

[1]) 573. — [2]) 574.

Die Undenkbarkeit absolut unabhängiger Variabler überredet moderne Menschen der Wissenschaft, daß ihre Anstrengungen vorher bestimmt sein müssen[1]). Die Ideen, welche die Überlegung ermöglichen, sind durch die Maschinerie der Assoziation vor den Geist gestellt[3]). Und diese Maschinerie ist wesentlich ein System von Wegen und Pfaden, ein Reflex-System, mit oder ohne Anstrengung[2]). Der Reflex-Weg ist der allgemeine Weg, die Verrichtung zu begreifen[2]).

Psychologie wird Psychologie sein und Wissenschaft Wissenschaft, so viel wie immer in dieser Welt, gleichviel ob freier Wille in ihr wahr ist oder nicht[3]).

Deshalb, sagt James[3]), können wir die Frage nach ihm gänzlich aus unsrer Rechnung lassen. Die Operation freier Anstrengung, wenn sie existierte, könnte nur darin bestehen, irgend ein ideales Objekt oder einen Teil desselben ein wenig länger oder ein wenig intensiver vor den Geist zu halten. Unter den Alternativen, welche sich von selbst als durchaus möglich darbieten, würde sie eine wirksam machen.

Und obgleich eine solche Beförderung einer Idee moralisch und historisch von Bedeutung sein könnte, würde es doch vom Standpunkt der „dynamischen" Betrachtung[4]) eine Operation unter diesen physiologischen Infinitesimals sein, welche die Berechnung immer übersehen muß[5]).

Ich kann das nicht zugeben. Ist die Beförderung einer Idee moralisch und historisch von Bedeutung, so kann sie nicht dynamisch übersehen werden. „Dynamisch" betrachtet erscheint sie das Ergebnis wirksamer Kräfte. Zu diesen wirksamen Kräften gehört dann die Beförderung oder Anfeuerung so durchaus, daß das Ergebnis ohne sie eventuell ausbleiben würde.

Nimmt aber die „dynamische" Betrachtung als wirksame Kräfte „physiologische" in Anspruch, so würde deren Herrschaft in dem Grade, als die moralische Bedeutung dabei übersehen werden dürfte, diese damit für den Effekt annullieren.

[1]) 574/5. — [2]) 575.

[3]) „Psychology will be Psychology and Science Science, as much as ever (as much and no more) in this world, whether freewill be true in it or not". 576.

[4]) „. . . if considered dynamically . . ." 577.

[5]) „. . . which calculation must forever neglect." 577.

Die Frage, um die es sich eben handelt, ob der Wille ein psychisches Agens, eine wirksame geistige Kraft ist, wäre damit verneint. Wirksam wären nur physiologische Kräfte.

Auch die Wendung vermag ich mir nicht anzueignen: Psychologie wird Psychologie sein, gleichviel ob es einen wirklich freien Willen gibt oder nicht[1]). Freilich hat die Psychologie zu beschreiben, aber eben das, was sie auf dem Wege der Beobachtung findet. Ergäbe die Beobachtung lediglich physiologische Kräfte, so würde damit allerdings die Existenzfrage für die Psychologie im Unterschied von der Physiologie gestellt sein. Die Anerkennung ihrer Sonderexistenz bisher bezeugt, daß die Selbstbeobachtung zu diesem physiologischen Ergebnis nicht geführt hat[2]). Und die

[1]) Hermann Lotze, Prof. in Göttingen, „Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele", 1852 S. 626, „scheint es für die praktische Beurteilung der Zurechnung notwendiger und vorteilhafter, als sich über das allgemeine Verhältnis des Willens zur Tat eine prinzipielle Überzeugung zu bilden, diese Frage möglichst zu eliminieren." „Im gewöhnlichen Leben leitet uns alle die Überzeugung, daß die gesunde geistige Organisation für die Richtung ihres Willens verantwortlich sei. Worauf auch dieser allgemeine Glaube beruhen und welche theoretischen Substruktionen man ihm immer unterzuziehen suchen möge, er ist vorhanden und bildet die Grundlage für die ganze sittliche Ordnung unsres Lebens. Der Anmutung, die wir an den Menschen stellen, für seine Handlungen einzustehen, sich im wirklichen Leben entziehen zu wollen, ist selbst der eifrigste Determinist selten geschmacklos genug, wie unerschütterlich er auch in seinen theoretischen Überzeugungen sein mag." 627. „Auf diesen allgemeinen Glauben kann," sagt Lotze, „auch die Rechtspflege vollkommen sicher beruhen" 627. Ich kann ein Fragezeichen dazu nicht unterlassen. Der Menschengeist wird sich nicht abhalten lassen, der Sache auf den Grund zu gehen und die Frage nach dem „Recht" der „Rechtspflege" zu stellen.

[2]) „Die Vorstellung blau ist nun einmal tatsächlich keine Bewegung, sondern eben die Vorstellung blau, und wer in die kompliziertesten und feinsten Bewegungsvorgänge innerhalb des menschlichen Gehirns die vollkommenste Einsicht hätte, derart, daß er die Lagerungen und Ortsveränderungen jedes einzelnen Atoms in einem gegebenen Augenblick völlig deutlich vor Augen hätte, der sähe damit doch noch keine Lust oder Unlust, kein Streben oder Widerstreben, kein Blau, Hart, Sauer usw. Er könnte behaupten, diese Gruppierung von Atomen sei das, was der Lust oder Unlust entspreche, jene Komplikation von Bewegungen dasjenige, was die Strebung zur unmittelbaren Folge habe, vermöchte aber nicht einmal anzugeben, wie der mechanische Ruhe- oder Bewegungszustand es anfange, eine damit völlig unvergleichliche Lust- oder Strebungsempfindung zuwegezubringen oder in eine solche überzugehen". Theodor Lipps, seit 1894 Prof. in München, „Grundtatsachen des Seelenlebens". Bonn 1883. S. 5.

Selbstbeobachtung führt auch noch heute nicht dazu. Sie konstatiert einen wirksamen Willen.

Diesem Phänomen sucht James gleichwohl auch von seiner Position aus Rechnung zu tragen. Obgleich die Psychologie durchaus keinen Anspruch und praktischen Beruf habe, die Frage nach dem Betrag unsrer Anstrengung zu entscheiden, müsse er doch ein Wort über den außerordentlich vertrauten und einflußreichen Charakter sagen, den das Phänomen der Anstrengung in unsren Augen als Individualitäten annimmt[1]).

Natürlich messen wir uns nach mancherlei Maßstäben. Unsere Stärke und unsre Intelligenz, unsere Gesundheit und unser Glück sind Dinge, welche unser Herz erwärmen und uns dementsprechend fürs Leben stimmen.

Aber tiefer als alle solche Dinge und fähig, uns an und für sich ohne sie zu befriedigen, ist der Sinn für den Betrag an Anstrengung, den wir aufbringen können.

Jene sind am Ende nur Effekte, Produkte, Reflexionen von der äußeren Welt in uns.

Aber die Anstrengung scheint einem ganz verschiedenen Reich anzugehören, als wäre es das selbständige Ding, das wir sind, und jene wären nur äußerliche Dinge, die wir gewinnen.

Wenn das Suchen unsres Herzens der Inhalt dieses menschlichen Dramas ist, dann scheint, was gesucht wird, durch Anstrengung zu erlangen zu sein. Wer keine machen kann, ist nur ein Schatten. Wer viel machen kann, ist ein Held. Die weite Welt, die uns umgibt, stellt uns alle möglichen Fragen und läßt es nicht an Antworten fehlen auf den verschiedensten Wegen. Aber die tiefste Frage, die jemals gestellt ist, läßt keine andre Erwiderung zu als die stumme Wendung des Willens und das Anziehen unsrer Herzenssaiten, wie wenn wir sagen: „Ja, gerade so will ich's haben."

Wenn ein schrecklicher Gegenstand sich uns präsentiert, oder wenn das Leben, wie durchweg, in dunklen Abgrund vor unsrem Auge umschlägt, dann verlieren die Unwürdigen unter uns insgesamt ihren Halt in der Situation und entschlüpfen entweder den Schwierigkeiten dadurch, daß sie nicht daran denken, oder,

[1]) „. . . as individuel men . . ." 578.

wenn sie das nicht können, brechen sie massenhaft zusammen in kläglicher Furcht[1]).

Die zum Widerstand in solcher Lage erforderliche Anstrengung geht über ihr Vermögen. Auch dem heroischen Sinn sind die widrigen Umstände unwillkommen, ganz unvereinbar mit seinen Wünschen. Aber er verliert nicht darüber den Halt für das übrige Leben. Die Anstrengung, deren er fähig ist, hält ihn aufrecht, und sein unerschüttertes Herz bewahrt seine Würde. Der Prophet hat tiefer getrunken als irgend einer von dem Becher der Bitternis, aber sein Blick ist unerschüttert, und er spricht so mächtige Worte des Frohsinns, daß sein Wille unser Wille wird und unser Leben sich entzündet an dem seinen.

So hängt nicht nur unsre Moralität, sondern auch unsre Religion, sofern die letztere überlegt ist, an der Anstrengung, welche wir machen können. Willst du oder willst du es nicht so haben? werden wir jede Stunde des Tages gefragt. Wir antworten durch Zustimmung oder Nicht-Zustimmung ohne Worte. Was Wunder, daß diese stummen Antworten als unsre tiefsten Kommunikationsmittel mit der Natur der Dinge erscheinen würden! Was Wunder, wenn die geforderte Anstrengung das Maß unsrer Würde als Menschen und die bewilligte unsere Originalsteuer für die Welt ist!

* * *

Dann freilich hat auch die Erziehung des Willens Sinn. Aber ohne freien Willen hätte sie keinen. Sie will, sagt James[2]), in einem engeren und in einem weiteren Sinne genommen werden. Im weiteren umfaßt sie das Ganze einer moralischen Unterweisung und klugen Leitung, das Lehren, Mittel Zwecken anzupassen, einschließlich der Assoziation der Ideen in den mannigfaltigen Verbindungen, zugleich mit der Fähigkeit, Impulse zu hindern, die keinen Wert haben für den verfolgten Zweck, und Bewegungen einzuleiten, die dazu beitragen, ihn zu erreichen. An die Akquisition dieser Fähigkeit denkt James bei der Erziehung des Willens im engeren Sinn, und in ihm allein hält er es für der Mühe wert, sie hier zu besprechen[3]).

Wenn eine gewollte Bewegung eine solche ist, der die Idee

[1]) James 578. — [2]) 579. — [3]) 580.

von ihr vorangeht, so ist das Problem der Willenserziehung das Problem, wie die Idee einer Bewegung die Bewegung selbst hervorrufen kann. Also, wie wir sahen, der zweite Akt des Prozesses. Denn organisiert, wie wir sind, können wir weder a priori die Idee einer Bewegung haben, noch die Idee einer Bewegung, welche wir nicht schon vollendet haben[1]).

Bevor die Idee erzeugt werden kann, muß die Bewegung auf einem geheimen, unerwarteten Weg schon geschehen sein und ihre Idee hinterlassen haben. Mit andren Worten: Reflektorische, instinktive, zufällige Ausführung einer Bewegung muß ihrer freiwilligen, absichtlichen, vorsätzlichen Ausführung vorausgehen[1]).

Jetzt aber soll die hinterlassene Idee, wieder erregt, die Bewegung hervorbringen in der freiwilligen Repetition. Wie soll das zugehen? Eine Beschreibung in physiologischen Ausdrücken genügt nicht. Denn das Problem ist ja eben, neue Wege zu finden[1]). Nur Hypothesen sind möglich[2]).

Die Seele selbst präsentiert nichts. Sie schafft nichts. Sie ist auf Gnade und Ungnade für alle Möglichkeiten auf die materiellen Kräfte angewiesen. Aber unter diesen Möglichkeiten wählt sie. Und durch Stärkung einer und Zurückhaltung anderer bildet sie nicht sowohl ein Phänomen dazu als vielmehr etwas, wovon die Bewegung, das Verfahren, die Tätigkeit moralische Unterstützung erhält[3]). Ich werde deshalb, sagt James[3]), nie zögern, die Wirksamkeit der bewußten Motivierung anzurufen, wo kein streng mechanischer Grund ersichtlich ist, warum ein entrinnender Strom von einer Zelle einen Weg lieber nehmen sollte als den andern. Aber die Existenz des Stromes und seine Neigung nach einem von beiden Wegen fühle ich an mechanische Gesetze gebunden[4]).

Neue Wege hält er durch die Fibern für möglich[5]), welche die Sinneszellen untereinander verbinden, als „Assoziationswege“[6]).

[1]) 580. — [2]) „. . . and the only thing to do is to make hypotheses, till we find some which seem to cover all the facts.“ 581.

[3]) „The soul presents nothing herself; creates nothing; is at the mercy of the material forces for all possibilities; but amongst these possibilities she selects; and by reinforcing one and checking others, she figures not as an „epiphenomenon“, but as something from which the play gets moral support“. 584.

[4]) „. . . I feel bound to account for by mechanical laws“ 584.

[5]) „. . . by the fibres . . .“ 584. — [6]) „The new paths between the sensory cells . . . are paths of „association“. 589.

Dahinter steht die Voraussetzung, daß es sich um psychophysische Tatsachen handelt und ihre geistige Qualität ein mitbestimmender Faktor ihrer mechanischen Wirksamkeit zu sein scheint[1]).

Scheint. Über den hypothetischen Charakter der Aussagen läßt er keinen Zweifel. So fürchterlich die Rolle ist, welche Lust und Leid in unserm psychischen Leben spielen, wir müssen bekennen, daß absolut nichts von ihren Bedingungen im Gehirn bekannt ist. Es ist hart, sie sich als besondre Zentren zu denken. Härter noch, eigentümliche Formen des Prozesses in jedem und jeglichem Zentrum zu ersinnen, denen diese Gefühle entsprechen mögen. Und mag man einen Versuch machen, die Gehirntätigkeit in ausschließlich mechanischen Ausdrücken zu beschreiben, ich, sagt James, finde es ganz unmöglich aufzuzählen, was die Tatsachen zu sein scheinen, und doch der psychischen Seite, die sie haben, keine Erwähnung zu tun. Rein physikalische Akte sind es nicht[2]). Aber die Psychologie *muß* den Determinismus annehmen[3]). Deutlicher kann das innere Widerstreben gegen dieses „Muß“, der Konflikt, in dem sich der So-Urteilende mit seiner eignen Selbstbeobachtung, mit seinem innersten Empfinden und Erleben fühlt, nicht ausgesprochen werden.

Genau so steht er zur *Seelentheorie*. Er kann es nicht über sich gewinnen, einen so bedeutsamen Gegenstand des überkommenen Glaubens zu verachten. Aber das bloße Phänomen, das unmittelbar bekannte Datum, welches den Denkprozeß durchweg begleitet, sagt er, ist das Bewußtsein und nicht die Seele selbst[4]). „Unsre Psychologie will positivistisch bleiben und nicht metaphysisch. Und obgleich dies sicher nur ein *provisorischer* Standpunkt ist und die Fragen eines Tages von Grund aus durchgedacht werden müssen, werden wir in diesem Buche die Seele nicht untersuchen[5]). Der spiritualistische Leser mag gleichwohl an die Seele glauben, wenn er will, während der positivistische fortfahren mag zu sagen, daß Gehirn und Geist unzweifelhaft zusammenhängen und sich gegenseitig bestimmen, aber wie oder warum: kein Sterblicher wird es je wissen[5]).

[1]) „. . . a code terminant of their mechanical effectiveness. 584.

[2]) 583. — [3]) 576.

[4]) „. . . is the state of consciousness and not the soul itself I, 182.

[5]) „. . . we shall take no account of the soul“. 182.

Auch wo er die Frage später durchdenkt [1]) und die Seele kritisch untersucht, kommt er zu dem gleichen Schluß: Die Seelensubstanz erklärt nichts und verbürgt nichts. Vom metaphysischen Standpunkt aus könne man freilich den Anspruch erheben, daß die geistigen Wechselbeziehungen einen vernünftigen Grund haben. Und wenn man das Wort Seele lediglich so verstehen könnte, so würde es unbedenklich sein [2]). Aber da man diesen Grund in sehr wenig glaubwürdiger Weise näher bestimmt, so fühlt sich James durchaus berechtigt, das Wort Seele für den Rest seines Buches auszuschalten. Er will aber keinem Leser damit die Freiheit benehmen, weiter seinen Seelenglauben zu behalten. Er hat selbst für sein Denken keineswegs die Nicht-Existenz der Seele stipuliert, sondern lediglich ihre Entbehrlichkeit für wissenschaftliche Untersuchungen [3]). Aber auch diese Entbehrlichkeit ist ihm nicht zuzugeben. Und im Grunde befindet man sich mit diesem Veto mit ihm selber im Einklang. Denn daß die Frage „eines Tages durchgedacht werden müsse", fordert er selbst.

William James ist überzeugt und erklärt es wiederholt, daß die Selektionstheorie die Genesis unsrer geistigen Organisation nicht zu erklären vermocht hat. Weder wenn wir die angestammten Erfahrungen in Rechnung ziehen, noch [4]) wenn wir uns auf die des Individuums nach der Geburt beschränken. Wir können nicht glauben, daß die Begriffspaare im Geist einfache Kopien entsprechender Paare von Eindrücken auf ihn durch die Umgebung sind. Für einen engen Kreis unsrer Erkenntnisse ist das zwar in der Tat der Fall. Aber soweit es sich um logische und mathematische, ethische, ästhetische und metaphysische Sätze handelt, ist solch eine Behauptung nicht nur unwahr, sondern ganz undenkbar. Denn diese sagen nichts über die Zeit- und Raumverhältnisse der Dinge aus, und es ist schwer zu verstehen, wie solche oberflächliche und unbestimmte Rechenschaft von ihnen wie die von Mill und

[1]) „The theory of the Soul". II, p. 342 ff.

[2]) „. . . a good word to use". II, p. 346. „But if it be held to do more — then it is an illusory term." I, 346.

[3]) „. . . for our reasonings have not established the nonexistence of the Soul; they have only proved its superfluity for scientific purposes." p. 350.

[4]) II, 688.

Spencer jemals haben von denkenden Menschen gegeben werden können [1]).

Die Ursachen von unsrer geistigen Organisation sind zweifellos natürlich und gleich allen unsren andren Eigentümlichkeiten mit denen unsres Nervensystems verbunden. Unsere Interessen, unsre Neigungen aufzumerken, unsre bewegenden Impulse, die Ästhetik, Moral, theoretische Kombinationen, die uns Freude machen, die Weite unsrer Macht, Verhältnisbeziehungen zu begreifen, die elementaren Beziehungen selbst, Zeit, Raum, Unterschied, Ähnlichkeit, sowie die elementaren Gefühlsweisen sind alle auf Wegen geworden, von denen wir keine Auskunft geben können. Gerade in den klarsten Partien der Psychologie ist unsre Einsicht ohne Bedeutung [2]). Und je ernstlicher man danach trachtet, den wirklichen Verlauf der Psychogenesis aufzuspüren, die Schritte, durch die wir als Rasse zu den wesenseigentümlichen Geistesattributen gekommen sein mögen, die wir besitzen: um so deutlicher wird man inne des trägen Zwielichts in äußerster Nacht [3]).

Es sind die Worte, mit denen William James sein zweibändiges Werk [4]): „Die Prinzipien der Psychologie" schließt.

[1]) „and it is hard to understand how such . . . accounts . . . could ever have been given by thinking men". II, 688.

[2]) „. . . our insight is insignificant enough". II, 689.

[3]) the slowly gathering twilight close in utter night". II, 689.

[4]) Von je 689 Seiten, gr. 8.

III.

Psychomonismus.

Max Verworn[1]) unternimmt es, soviel an ihm ist, dazu beizutragen, das Zwielicht zu erhellen. Nicht die absurde Idee einer fertigen Weltanschauung, deren Realisierung das Grab aller geistigen Entwicklung bedeuten würde, hat ihn bewogen, sondern die Erschütterung langerprobter Grundbegriffe legt es ihm nahe zu prüfen, ob und wie weit die alten und neuen Symbole und Vorstellungen der Naturwissenschaft überhaupt ausreichen für den Entwurf eines allumfassenden Weltbildes.

Dazu fühlt er sich durch seine Eigenschaft als Physiologe ermutigt, denn das Gebiet des Lebendigen ist von jeher der Ausgangspunkt für die Bildung einer Weltvorstellung gewesen. Zwei Reihen von Vorgängen, der körperlichen und der geistigen, die es vereinigt, zeigen noch heute „unserer gewohnten Betrachtungsweise einen scharfen Dualismus“ [2]).

Diese beiden Reihen naturwissenschaftlich zu erklären und so eine monistische Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Basis zu schaffen, ist der Gedanke, der ihn bewegt. Die Dinge auf die Elemente oder Prinzipien der „Natur“ im Sinne der „Körperwelt“ zurückzuführen, sieht er als seine Aufgabe an. Nicht bloß die objektiven, die bisher ausschließlich sogenannten körperlichen, sondern auch die subjektiven, die „geistigen“ Vorgänge auf die Elemente der Körperwelt zurückzuführen.

Er erinnert seine Leser an den glänzenden Erfolg, mit dem Du Bois-Reymond seinerzeit auf der Naturforscherversammlung zu Leipzig zeigte, daß die materialistische Auffassung in

[1]) Professor der Physiologie in Göttingen, Verfasser der vielgelesenen „Allgemeinen Physiologie“. „Ein Grundriß der Lehre vom Leben.“ 4. Auflage 1903.

[2]) Derselbe, „Naturwissenschaft und Weltanschauung“. Eine Rede. 2. Aufl. 1904. S. 9.

Wirklichkeit eine naturwissenschaftliche Erklärung der psychischen Vorgänge gar nicht gibt noch jemals geben kann.

Auch die vollkommenste Kenntnis von den physiologischen Ereignissen in den Zellen und Fasern der Großhirnrinde, mit denen das psychische Geschehen verknüpft ist, selbst ein Einblick in die Mechanik des Hirngetriebes, wie in das Räderwerk einer Uhr, könnte niemals etwas anderes finden als bewegte Atome und in keinem Fall sinnlich wahrnehmen, wie Empfindungen und Vorstellungen entstehen.

„Solange die materialistische Anschauung besteht, hat sie nicht die einfachste Empfindung durch Atombewegungen erklärt“ [1]).

Als naturwissenschaftliche Arbeitshypothese, als einfaches Schema, hat sie sich fruchtbar erwiesen, aber in dem Momente versagt sie, wo sie „versucht, den Dualismus von Leib und Seele mit ihren Symbolen monistisch zu lösen“ [2]).

Werden aber, wie es Ernst Haeckel tut, die Atome mit psychischen Fähigkeiten ausgestattet gedacht, jedes schon mit einer primitiven, noch unbewußten Seele: so ist der alte Dualismus von Leib und Seele unüberwunden. Worum es sich handelt, ist, „die Dinge in hypothesenfreier Weise auf ein einziges bekanntes Prinzip zurückzuführen“ [3]).

Der andre Versuch, durch Rekurs auf Spinoza Leib und Seele als die verschiedenen Anschauungsformen einer und derselben Substanz anzusehen und dafür auszugeben, wie Gustav Theodor Fechner, Herbert Spencer, Ernst Haeckel, Hermann Ebbinghaus, landet bei einer unbekannten Größe. Denn wir kennen wohl die beiden Attribute, Physisches und Psychisches, aber durchaus nicht ihren angeblich einen Träger, ihre Substanz. Diese ist eine reine Hypothese.

Weder die Atombeseelung noch die Identitätslehre überwinden den Dualismus[4]). Wilhelm Ostwald[5]) faßt alle Naturvorgänge als Arbeitsleistungen, energetische Prozesse, auch die psychischen Vorgänge, auf. Den Begriff der Materie sucht er durch den Begriff der Energie, sozusagen der Fähigkeit, Arbeit zu leisten, aufzuheben, und ihn so als elementaren Faktor einer Welt-

[1]) S. 12. — [2]) S. 37. — [3]) S. 16. — [4]) S. 18.

[5]) Vertreter der physikalischen Chemie, seit 1887 Professor an der Universität Leipzig: „Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus“. Rede 1895. Leipzig. „Vorlesungen über Naturphilosophie“ 1902.

anschauung — aufzugeben. Verworn nimmt nicht daran Anstoß, daß die Naturvorgänge als energetische betrachtet werden. In der neueren Naturwissenschaft ist der Ausdruck schon lange bei chemischen, thermischen, elektrischen und andren Prozessen verwendet worden, und selbst der Atomismus denkt mit jeder Umlagerung der Atome auch immer einen Umsatz der Energie verknüpft.

Praktische Schwierigkeiten freilich entstehen für den Anfänger insofern, als der Begriff des materiellen Atoms viel anschaulicher ist als der der Energie. Auch insofern, als die Symbolik der Chemie auf der Grundlage des materialistischen Atomismus erwachsen und die Nomenklatur der Strukturchemie auf seine Anschauungen zugeschnitten ist. Aber rein theoretisch müsse die energetische Betrachtung ebenso durchführbar sein wie die materialistische[1]).

Ostwald ist es um einen energetischen Monismus zu tun. Auch die psychischen Vorgänge sieht er als die Äußerungen einer besonderen Energieform an. Von dem obersten Gesetz aller Energetik, dem Gesetz von der Erhaltung der Energie aus nimmt er an, daß die psychische Energie bei jedem psychischen Prozeß aus andren Energieformen, z. B. aus chemischer Energie, durch Umformung entsteht und bei dem Ablauf des psychischen Prozesses in andere Energieformen, etwa in Wärme, übergeht.

Aber während der Übergang aller übrigen bekannten Energieformen ineinander sinnlich kontrollierbar nachgewiesen ist, fehlt ein solcher Nachweis für den Übergang psychischer Energie aus nicht psychischer, etwa chemischer, oder in nicht psychische, etwa Wärme, bisher durchaus. Ostwald[2]) leugnet das selbst keineswegs. „Es ist zur Zeit noch keine Aussicht vorhanden, dies Experimentum crucis mit Erfolg anzustellen“[2]). Aber er hofft. „Doch braucht man darum die Sache nicht für ganz hoffnungslos anzusehen, denn da es sich um einen aufweisbaren Unterschied meßbarer Größe handelt, so darf immer mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß hinreichend entwickelte Meßmethoden zur Entscheidung der Frage gefunden und ausgebildet werden können“[3]). „Dann wird mit ja und nein über die Berechtigung der Annahme einer geistigen Energie entschieden werden können“[3]).

[1]) Verworn S. 38. — [2]) „Vorlesungen über Naturphilosophie“. 378. Achtzehnte Vorlesung: „Das geistige Leben“. 372. 391. — [3]) 378.

Jawohl „dann“! Aber daß das „dann“ jemals eintreten werde, dazu fehlt es bisher an aller Aussicht und nach allen Erfahrungen bis heute an allem Anhalt. Denn auch die Voraussetzung, „daß es sich um einen aufweisbaren Unterschied meßbarer Größe handele“[1]), schließt ja bereits die andere ein, daß die angenommene psychische Energie sich so „messen“ d. h. irgendwie sinnlich kontrollieren lasse, wie die Energie in den bisher sogenannten physischen Vorgängen, der Chemie, der Wärme oder welcher andren immer. Das aber ist eben der strittige Punkt.

Auch Verworn[2]) will es scheinen, es habe noch keine Gefahr, daß es gelingen sollte, die geistigen Vorgänge objektiv wahrnehmbar zu machen, wie das Schattenbild der Knochen auf einem Röntgenschirme, und die intimsten Regungen der menschlichen Seele dem kalten Auge der Öffentlichkeit preiszugeben. Auch der Zukunft können wir in dieser Hinsicht ruhig entgegensehen.

Da aber Ostwald selbst die „psychische Energie“ als nirgends objektiv nachweisbar und nur subjektiv erfahrbar im Unterschied von allen andren Energieformen anerkennt, die es für uns nur auf dem Wege sinnlicher Wahrnehmung gibt: so ist das ἕτερον γένος der psychischen Vorgänge verglichen mit den körperlichen einfach zugegeben, und für die supponierte höhere Einheit beider wird uns ein Wechsel auf die Zukunft ausgestellt, die zu erleben wir keine Aussicht haben und die Geschlechter nach uns ebensowenig.

* * *

So schlägt Verworn[3]), überzeugt, daß keiner der verschiedenen Versuche, von naturwissenschaftlichem Boden eine monistische Weltanschauung zu gewinnen, „die Forderungen erfüllt, die wir an eine einheitliche Weltanschauung stellen mußten“[4]), einen neuen Weg ein. Der Dualismus beruht auf einer „Täuschung“[4]). Die ganze Fragestellung ist falsch, „die dem unüberwindlichen Problem zugrunde liegt“[4]). Wann hat überhaupt die Unterscheidung von Leib und Seele in das menschliche Denken ihren Einzug gehalten? „Vielleicht haben die Menschen der paläolithischen Zeit diese Unterscheidung noch nicht gekannt“[3]). „Mir scheint, wir versuchen hier, von einer Erbschaft zu leben, die aus

[1]) 378. — [2]) „Naturwissenschaft u. Weltanschauung“. 22. — [3]) 26 — [4]) 25.

einer Zeit stammt, als unsre Vorfahren eben erst angefangen hatten, sich Gedanken über sich selbst zu machen, von einer Erbschaft, die aber im Laufe der Zeit ihren Wert völlig verloren hat“ [1]). „Der Dualismus von Leib und Seele, der so tief in unsrem Geistesleben wurzelt, erweist sich bei genauerem Zusehen nur als ein scheinbarer, und unser ganzes Streben, die psychischen Erscheinungen naturwissenschaftlich, d. h. durch die Faktoren der Körperlichkeit zu erklären, war ein Kampf mit Windmühlen“ [2]).

„Die Hauptanhaltspunkte der urgeschichtlichen Forschung“ „für die Annahme, daß der prähistorische Mensch bereits Vorstellungen von einer im Körper wohnenden Seele gehabt habe, sind die Totenbestattungsgebräuche, die Verwendung von Idolen und Amuletten und vielleicht die Trepanation. Keins von diesen Momenten ist bisher für die paläolithische Periode nachweisbar. Wir kennen noch nicht mit Sicherheit Totenbestattungen aus paläolithischer Zeit“ [3]).

„Mit Sicherheit“. Die Klausel erschwert einigermaßen die Diskussion. Die Steinzeit umfaßt sehr lange Zeiträume. Zwischen der sog. älteren, der paläolithischen Periode, und der jüngeren, der neolithischen Periode, läßt sich eine scharfe Grenze nicht ziehen. Salmon [4]) nimmt zwischen beiden die mittlere Steinzeit, die mesolithische Periode, an. Zusammen mit paläolithischen Geräten werden in Deutschland und Belgien Scherben irdenen Geschirres gefunden, mit der Hand geformt, an der Sonne getrocknet, von nur geringer Kunstfertigkeit. Bleibt die Sache bezw. die Deutung mindestens zweifelhaft, läßt sie sich in den strittigen Fällen nicht „mit Sicherheit“ für oder wider entscheiden, so läßt sich kein Schluß weder nach der einen noch nach der anderen Seite darauf gründen.

Immerhin gilt die Beisetzung der Leichen in Höhlen schon in der paläolithischen Zeit als bezeugt. Das Höhlengrab von Mentone darf als der Typus vielleicht der bisher bekannten ältesten Bestattungsform angesehen werden.

Auch M. Hoernes [5]) schreibt, derselbe, auf den sich Verworn S. 39 als Gewährsmann beruft: „Die Höhlengräber von Mentone

[1]) 25/6. — [2]) 28. — [3]) 39.

[4]) „Âge de pierre“ im Bulletin der Gesellschaft für Ethnologie und Anthropologie der Dauphiné zu Grenoble 1894.

[5]) „Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa von den Anfängen bis um 500 vor Chr.“ Mit 203 Abbildungen im Texte, 1 Farbentafel und 35 doppelseitigen Tafeln. Gedruckt mit Unterstützung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien 1898, Adolf Holzhausen.

gehören dem Ende der paläolithischen oder dem Beginn der neolithischen Periode an“ [1]).

Der Satz findet sich im „Ersten Buch“, welches „Die Kunst im Zeitalter des reinen Jägertums. Die ältere Steinzeit“ behandelt und so betitelt ist, unter „1. Der Körperschmuck“.

M. Hoernes sieht diesen, den er künstlerisch betrachtet als „Ornamentik an einem von der Natur fertig gegebenen Objekte“ bezeichnet, für „älter“ „als die Dekoration der vom Menschen angefertigten Gerätschaften und zum Teil für „das Vorbild dieser jüngeren Ornamentik an“ [2]).

Muscheln wurden als Schmuck getragen. „In einem der Höhlengräber von Mentone war der Schädel des Skeletts ganz eingewickelt in eine Lage von Nassa neritea, einer kleinen glänzenden Mittelmeerschnecke. Alle Gehäuse waren durchbohrt und bildeten so einen Besatz der Kopfbedeckung.

Zwei Kinderskelette in einer andren Höhle von Mentone trugen Schürzen aus einem mit Nassa neritea dicht besetzten Gewebe“ [3]).

Aus den Gräbern in den Grotten von Mentone stammen die ältesten Beispiele von Leichenbemalung. Ein männliches Skelett aus der Höhle Barma Don Cavillon, dasselbe, dessen Schädel mit einer Art Netz aus mehr als 200 Nassa neritea-Schalen bedeckt war [4]), hatte pulverisierten Eisenglanz im Gesicht und auf anderen Knochen. Ein anderes Skelett aus der fünften Höhle hatte den Schädel mit Eisenoxyd bedeckt. Pigorini und Cartailhac nehmen an, daß die Toten erst nach der Entfernung der Weichteile geschminkt worden sind. In der Höhle Barma Grande wurden 1892 drei Skelette gefunden, bei denen sich Klumpen mineralischen Farbstoffes fanden [5]). 1892. Die Periode der möglichen Funde ist noch heute weitaus nicht abgeschlossen.

Die bisweilen schwer zugänglichen Höhlen beweisen, daß es dem Menschen der Steinzeit daran lag, seine Toten sicher zu bergen; aber auch daß das Wiederauffinden der nur mit Mühe zu erklimmenden Ruhestätten seine Schwierigkeiten hat.

[1]) M. Hoernes S. 21. — [2]) Hoernes 17. — [3]) 20.

[4]) É. Rivière, De l'antiquité de l'homme dans les Alpes Maritimes, Taf. XI, XII. — [5]) Hoernes 21.

Auch die Frage nach dem Sinn der primitiven Schmuckgegenstände bis zu den Schnitzereien aus Renntierhorn und Mammutelfenbein, selbst Gravierungen in dieses Material auf der paläolithischen Stufe ist kaum „mit Sicherheit" zu beantworten. „In der älteren Steinzeit", urteilt Hoernes, „fehlen sichere Götzenbilder oder Idole vollständig; die Kunst dieser Zeit hatte einen profanen Charakter" [1]). Ich frage: Wer will's entscheiden! Entscheiden, warum an der Wurzel durchbohrte Tierzähne, Eckzähne von Bären, Höhlenlöwen u. a. die beliebtesten Anhängsel waren.

„Dagegen", fährt M. Hoernes fort, „erweckt von der jüngeren Steinzeit an die Mehrzahl der erhaltenen Bildwerke den Gedanken an eine religiöse Bedeutung. Daß sie eine solche gehabt hat, scheint nach dem Geisteszustand des Naturmenschen, und zwar gerade nicht des am tiefsten stehenden, von vornherein sehr glaubhaft. In jenem Geisteszustand ist die weitverbreitete Auffassung begründet, daß jedes Abbild eines belebten Gegenstandes leicht die Seele des letzteren oder einen Teil derselben in sich aufnimmt. Wozu wäre es sonst da? Deshalb kommt es bei Naturmenschen vor, daß sie sich fürchten, abgebildet zu werden, weil sie glauben, daß der Besitzer des Bildes damit die Herrschaft über ihre Seele oder einen Teil derselben gewinne. So hat man auch die Götzenbilder der primitiven Menschheit aufzufassen. Sie sind, wie Waitz [2]) sich ausdrückt, nicht Stellvertreter der Götter, sondern Gegenstände, in welchen der Gott mit Vorliebe Platz nimmt; und die ihn zugleich dem Lebenden sinnlich gegenwärtig zeigen".

„Die Denkmäler, Bildsäulen und Grabstelen der Toten sind anfänglich nicht bloße Erinnerungszeichen, sondern Sitze der Geister und werden als solche behandelt, gesalbt, getränkt, bekränzt" [3]). Man „sah in ihnen die Bannsitze der Seele".[3])

Schädelamulette, aus Leichenschädeln ausgesägte Schädelstücke, sowie trepanierte Schädel in Gräbern, besonders im Gebirgszug der Cevennen Lozère im südlichen Frankreich, im Departement Marne, in der Gegend von Pau, auf den kanarischen Inseln, an der Nordküste von Afrika in der französischen Kolonie Algerien

[1]) S. 108. — [2]) „Anthropologie der Naturvölker". Leipzig, 1859–64. 4 Bände. II, 183.

[3]) Hoernes 108.

lassen den Schluß zu, daß die Schädeltrepanation in der neolithischen Periode nicht selten vorkam. Aber kaum nur zu Amuletten von Toten, sondern schon zu Heilzwecken an Lebenden. Dagegen ist „die Trepanation an paläolithischen Schädeln noch nicht beobachtet worden" [1]). Noch nicht. „Alle diese Dinge treten dagegen weit verbreitet in der Kultur der neolithischen Periode auf" [1]). „Die sorgsame Bestattung der Toten, die Bedeckung der Gräber mit mächtigen Steinblöcken, die Anbringung eines sog. „Seelenloches" in einer Seitenwand bei manchen Steinkisten, die Mitgabe von allerlei Waffen und Geräten, von Speise und Trank, von Figürchen aus Terrakotta als Ahnenbilder, von Anhängseln als Amuletten, die Trepanation des Schädels bei Krankheiten „sind Erscheinungen in der Kultur der jüngeren Steinzeit, die ganz zweifellos die Existenz von religiösen, aus einem Seelenkultus entspringenden Vorstellungen beweisen" [2]). „Es ist daher nicht ganz unwahrscheinlich, daß die Konzeption einer im Körper wohnenden hauch- oder luftartigen unsichtbaren Seele dem paläolithischen Menschen der älteren Diluvialzeit noch fremd war" [2]).

[1]) Verworn 39.

[2]) 40. — Ganz neuerdings hat der Schweizer O. Hauser in dem durch seine altsteinzeitlichen Funde bekannten Vézere-Tal in der Dordogne, in dem er seit Jahren nach Steinwerkzeugen gräbt, im April 1908 ein Menschenskelett in ungestörter Schicht in einer bisher ganz unberührten Grotte von Moustier gefunden. Es ist der Ort, nach dem Gabriel de Mortillet die Moustérienperiode des Alt-Diluviums benannt hat. Prof. Klaatsch, Direktor des Anthropologischen Instituts u. der Ethnologisch-anthropologischen Sammlung der Universität Breslau, hat mit ihm den Skelettfund behoben und sieht darin ein neues Neandertalskelett. Er findet in dieser fossilen Rasse Merkmale vereinigt, welche heute bei voneinander sehr verschiedenen Rassen vorkommen, und schreibt: „Die Sorgfalt der Bestattung zeigt sich auch bei dem Neandertal-Menschen, der in Schlummerstellung auf Feuersteinplatten gebettet war". In einem Bericht von ihm selbst über seinen Vortrag „Der primitive Mensch in Vergangenheit und Gegenwart" auf der letzten Naturforscher-Versammlung, Sept. 1908, an die „Schlesische Zeitung", 1908. Nr. 700. 4/10.

Am 12. September 1809 ist von dem selben Herren auf einsamer Bergeshöhe nahe bei der alten Stadt Montferrand du Périgord in völlig intakter Schicht ein zweites Menschenskelett aus der älteren Steinzeit geborgen worden. Der Felsuntergrund zeigt eine besondere Zurichtung in Anpassung an den Körper, dessen Bestattung nach Art des Fundes außer Zweifel steht. Es gehört einer höherstehenden Menschenrasse an. Die Schädelbildung steht hinter der des modernen Menschen nicht zurück. Durchbohrte Schneckengehäuse deuten auf den dem Toten mitgegebenen Schmuck.

„Nicht ganz unwahrscheinlich“?

Von den Deutungen abgesehen beschränken sich die Daten darauf, daß außer der Beisetzung der Leichen in Höhlen schon in der paläolithischen Zeit die in Grabgrotten in der neolithischen Zeit, wie in den Bergen von Wales, wie im südlichen und östlichen Frankreich die Grotte von Aurignac im Departement Obergaronne, die Grotte von Duruthy bei Sordes im Departement Niederpyrenäen u. a., geschieht. In künstlichen Aushöhlungen, wie der Kreidebänke im Departement Marne, in megalithischen Grabkammern, Dolmen, mächtigen Steinplatten zu einem Bauwerk primitiv zusammengefügt, in Steinkreisen, Steinringen, Steinsetzungen, Erdhügeln (tumuli) mit Grabkammern, ist bestattet worden. Die Dolmen, zum Teil noch zur neolithischen Periode, zum Teil schon der älteren Metallzeit zugehörig, enthalten menschliche Skelette, ausgestreckt oder hockend, bisweilen verkohlte Knochen, Asche und Kohle von einer Leichenverbrennung, Schmuckgegenstände aus Stein oder Bernstein oder Muscheln, Tongefäße mit eingeritzten geometrischen Verzierungen u. a. Die Dolmen sind durch eine große Öffnung dem Zutritt zugänglich, zum Teil sehr geräumig, Riesenkammern. Besonders häufig sind sie in den Pyrenäen-Departements. In Deutschland auf Rügen, in Mecklenburg, Schleswig, Holstein, sowie in Nordwestdeutschland vereinzelt. In der britisch-indischen Provinz Assam werden noch heute Dolmen zur Beisetzung der Toten errichtet.

Daß die vorgeschichtlichen Dolmen sämtlich von einem und demselben Volke herrühren, das sich über Nord- und West-Europa, Nordafrika und Palästina verbreitet habe, ist ebensowenig glaubhaft, wie daß sie zu irgend einer Zeit die einzige und allgemeine Bestattungsweise gewesen sein wird. Dazu erforderte die Anlage dieser Riesenkeller, Steinkirchen, bedeckten Steinreihen zu viel Aufwand von Mühe und Kraft. Datierung und Abgrenzung ist noch nicht möglich. Die Aufzählung der verschiedenen Bestattungsweisen ist nicht so gemeint, als ob die eine die andere, etwa frühere abgelöst hätte, sondern lediglich so, daß sie sich nachweisen lassen.

Die großen und nicht selten mit mehreren Leichen belegten Steinkisten gehören der ältesten Bronzezeit an.

Die Forschungen über die Steinzeit in der paläolithischen Periode, mit der wir es aus Anlaß der in Rede stehenden Frage zu tun haben, sind keineswegs abgeschlossen. Nur wenn das der

Fall wäre und sie übereinstimmend ergäben, daß die Menschen der paläolithischen Zeit ihre Toten nicht bestattet haben, könnte von diesem Datum aus weiter geschlossen werden. Das behauptet aber Verworn selbst nicht. Sein Satz lautet: „Wir kennen noch nicht mit Sicherheit Totenbestattungen aus paläolithischer Zeit“ [1]). So reicht der Befund nicht aus, um daraus zu schließen: Folglich gab's keine! und dann darauf eine Theorie zu gründen [2]).

Aber selbst abgesehen davon: Bleiben wir einfach auf dem Boden der unbestrittenen Tatsachen. Daß in der neolithischen Periode alle die Dinge vorhanden sind, aus denen Max Verworn „ganz zweifellos“ [3]) auf den Seelenglauben der Menschen von damals schließt, darüber ist kein Streit. Darin sind die Gegenüber einer Meinung. Nun denn! Wie hat es denn aus dem paläolithischen Nichts in dieser Hinsicht dazu, noch dazu in dieser Reichhaltigkeit der Symptome, kommen können?

Eben das ist die Frage, die Prof. Verworn sich selbst stellt. „Mit einem Anflug von Wahrscheinlichkeit“, sagt er [4]), „können wir uns wohl einen Begriff davon machen, was den Menschen der Urzeit zu dieser in die ganze Entwicklung des menschlichen Denkens so tief einschneidenden Unterscheidung geführt hat. Alle ethnologischen und prähistorischen Erfahrungen weisen

[1]) 39. — [2]) Von einem Festungsbau der jüngeren Steinzeit war bis vor einem Jahrzehnt noch kaum die Rede. Das prähistorische Schanzwerk von Leugyel hielt selbst sein Entdecker, M. Wosinsky in Budapest, nicht für neolithischer Herkunft, weil die primitiven Werkzeuge von damals zu so riesigen Arbeiten nicht ausgereicht hätten. Heute kann dies Bedenken nicht mehr aufrecht erhalten werden. Die 1899 erfolgte nähere Bekanntschaft mit dem Festungswerk auf dem Michelsberg bei Unterbrombach in Baden aus der Steinzeit, besonders die dann zur Kenntnis gelangte gewaltige Erdfestung bei Urmitz unweit von Koblenz mit zwei gewaltigen Sohlgräben und dahinterliegendem Pallisadenzaun, während das Festungswerk auf dem Michelsberg nur einen breiten Sohlgraben und noch keine Pallisaden hat, ein kleineres Festungswerk bei Mayen in der Eifel lassen darüber keinen Zweifel. In Urmitz mußten 40 000 cbm Erde bewegt werden. Die Festung hatte eine Menge von Toren. Die Bevölkerung wohnte teils innerhalb der Festung, teils außerhalb derselben. Sie begrub ihre Toten in Hockergräbern regellos zwischen den Wohnstätten. Diese Festungswerke, auf deren Benützung als Zufluchtsstätten die vielen Tore hinweisen, setzen eine politische, staatliche oder städtische, Organisation voraus, von deren Existenz wir bisher noch nichts ahnten (Museumsdirektor Dr. Lehner-Bonn, Über neolithische Festungsanlagen. Naturforscher- und Ärzte-Tag in Köln am 27./9. 1908).

[3]) 40. — [4]) 26.

darauf hin, daß es die Beobachtung des Vorganges ist, der ins Menschenleben am jähesten eingreift, die Beobachtung des Todes“ [1]).

Der nächste Verwandte, eben noch warm und tätig, atmet nicht mehr, antwortet nicht mehr, regt sich nicht mehr. „Was lag da näher als die Annahme“, sagt Prof. Verworn, „daß plötzlich etwas von ihm gewichen sei, davongeflogen in die Luft, etwas Unsichtbares, Hauchartiges, das vorher in ihm atmete und fühlte und sprach“?

Näher lag der Eindruck der Tatsache, meine ich, daß das Leben ein Ende hat, daß die Lebenskräfte verbraucht sind, zumal deren allmähliche Abnahme sich damals so wenig verkennen oder verbergen ließ wie heute.

Näher. Den primitivsten Menschen umgab der Tod schon in der Natur. Ihr Erwachen im Lenz und ihr Ersterben im Herbst. In der Pflanzen- und Tierwelt, soweit er Lebendiges kannte, früher oder später erlag es dem Tod. Knochen des Höhlenbären und Höhlenlöwen, des Mammuts, des Auerochsen, des Rhinozeros werden mit den Spuren des paläolithischen Menschen auf gemeinsamer Lagerstätte angetroffen. Wie sollte der Tod, dem seine Genossen erlagen und schließlich ihm selbst bevorstand, wie allem Lebendigen, der seine Wege kreuzte von Jugend auf, imstande gewesen sein, den Begriff der Seele in ihm entstehen zu lassen, wenn er ihm noch fremd und unbekannt war? Die „Seele, die als unsichtbare Triebfeder der Handlungen in dem sichtbaren Körper wohnt wie in einem Hause“, das sie im Tode verlassen?

Ist das ein „einfacher und naheliegender Gedanke“ [2]) und nicht vielmehr in einem „monistischen“ Stadium so unerschwinglich wie unerklärlich?

Und war er nur die Konzeption und Illusion zunächst eines oder mehrerer in der neolithischen Zeit: wie ist es dann begreiflich, daß er Gemeingut des ganzen Menschengeschlechts seitdem hat werden können und geworden ist? „Dieser einfache und naheliegende Gedanke“, sagt Verworn selbst, „hat eine ganz unabsehbare Tragweite gehabt in der Entwicklung des menschlichen Lebens, denn“ er „ist der Keim geworden, aus dem der Seelenkult, der Geisterglaube, der Heroenkult, die Tierverehrung, die Idolatrie, der Götzendienst und schließlich die höheren Religionsformen entsprossen sind. Alle Völker der Erde bewahren Bruchstücke dieses Entwicklungsganges in ihrem Denken und Glauben, und alle Naturvölker zeigen uns die primitiven Glieder dieser Entwicklung noch heute in reiner Form. Dieser Gedanke, der besonders plastisch in der Seelenwanderungslehre der alten Ägypter und Inder zum Ausdruck gekommen ist, dieser selbe Gedanke sitzt auch heute noch in unsrem Denken fest“ [1]).

[1]) 26. — [2]) 27.

Ist das nicht doch etwas befremdlich, wenn es sich dabei nur um einen Einfall, eine „Täuschung“ aus den Tagen der kulturell noch sehr unentwickelten Vorzeit, der neolithischen Periode, handelt?

Oder dürfen wir uns mit dem Bescheide zufrieden geben: „Es scheint, als ob solche uralten Vorstellungen im Laufe der Zeit besonders feste und tiefe Wurzeln schlagen im menschlichen Geiste, und daß es schließlich kaum noch gelingt, sie auszurotten“ [2])?

Freilich gibt es Vorurteile, und in manchen Kreisen und Grenzen halten sie sich länger als in andren. Aber daß der Dualismus von Leib und Seele, dem das ganze Menschengeschlecht in allen Zeiten und Zonen huldigt und gehuldigt hat, soweit wir von ihm wissen, ein Vorurteil ist, bliebe doch erst zu beweisen, ehe sich die Tatsache seiner nahezu allgemeinen Verbreitung bisher so erklären ließe.

Und diesen Beweis sieht auch Verworn als geboten an und läßt ihn folgen. Er analysiert, was wir von der Körperwelt wissen, und bevorwortet selbst: „Das Resultat ist für manchen verblüffend“. Die Beweisführung lautet:

„Ich nehme einen Stein in die Hand. Was weiß ich von ihm? Er ist schwer — das ist eine Empfindung —, er ist kalt — auch eine Empfindung —, er ist hart — wieder eine Empfindung —, er hat eine Form — ein Komplex von Empfindungen —, er fällt und bewegt sich — ebenfalls ein Komplex von Empfindungen. Etwas anderes als Empfindungen kenne ich nicht von ihm.“

„Dasselbe gilt für jeden Körper, auch für meinen eigenen, auch für den Körper anderer Menschen. Der Gegensatz zwischen Körperwelt und Psyche existiert also in Wirklichkeit gar nicht. Es gibt nur eins, das ist der reiche Inhalt der Psyche“ [3]).

So. Quod erat demonstrandum. „Ich kann suchen, soviel ich will, ich finde nur Empfindungen.“ „Der Dualismus von

[1]) 27. — [2]) 27/28. — [3]) 28/29.

Leib und Seele ist eine Täuschung." „Es ist gar kein Dualismus da". Sondern „Psychomonismus", wobei indessen die Psyche „nicht mehr einen Gegensatz zu körperlichen Dingen bedeuten soll" [1]). „Die Körperwelt existiert nicht neben der Psyche, sondern in der Psyche." [1])

Nicht neben, sondern in. Was soll man sich dabei denken? Wir analysieren: Neben und in sind Präpositionen des Raumes. Sie bezeichnen das lokale Verhältnis zweier Körper. Denn ein solches Verhältnis gibt es nur zwischen Körpern. Nur sie nehmen einen Raum ein und haben eine räumliche Stellung zueinander. Gibt es aber überhaupt keine Körper im sprachgebräuchlichen Sinne, sondern „nur Empfindungen" [2]), so gibt es weder ein „neben" noch ein „in" im räumlichen Sinn. Freilich reden wir auch von Empfindungen, die wir *nebeneinander* haben, sowie von solchen, die eine oder mehrere andere einschließen, *in* sich tragen, bergen, enthalten. Aber dieses „neben" und „in" im *übertragenen*, nach unsrer bisherigen Sprechweise „geistigen", „psychischen" Sinn ist ein uneigentlicher, abgeleiteter, bildlicher Ausdruck. Er *überträgt* räumliche Verhältnisse im *uneigentlichen* Sinn auf das bisher im Unterschied von der Körperwelt sogenannte Geistesleben.

Die Übertragung wäre aber gar nicht möglich, wenn's gar keine Körperwelt gäbe und räumliche Verhältnisse sich so nirgends in dem Bereich unsrer Wahrnehmung fänden.

Auch wenn Verworn alles, was er von einem Steine weiß, einen „Komplex von Empfindungen" [2]) nennt oder „die gesamte Körperwelt" „nur Inhalt der Psyche" [3]): so setzt der Ausdruck Komplex ein „Nebeneinander" und der Ausdruck „Inhalt" ein In einem anderen voraus und damit die Körperwelt, innerhalb deren sich diese Verhältnisse allein eigentlich finden. Ohne ihre Existenz im Unterschied von der Psyche wäre selbst der Gedanke eines „Neben" oder „In" *unerschwinglich* [4]).

[1]) 29. 43. — [2]) 28. — [3]) 29.

[4]) Die Existenz der Außenwelt ist nicht nur eine Hypothese, unendlich oft verifiziert und von dem höchsten Grad der Gewißheit, als welche sie Erich Becher „Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften" Leipzig 1907 verteidigt, sondern eine notwendige Voraussetzung des naturwissenschaftlichen Denkens, wie M. Geiger-München in den Göttingischen Gelehrten-Anzeigen März 1909 dartut (210). Man darf hinzufügen, des Denkens überhaupt, da unser Bewußtsein, die conscientia rerum, gar nicht zustande kommt ohne die res und den Reiz, der von ihnen aus uns trifft.

Aber auch abgesehen von dem Ausdruck, „Inhalt der Psyche" [1]) hätte „die gesamte Körperwelt" [1]) gar nicht werden *können*, wenn diese im Unterschied [2]) von der Psyche „in Wirklichkeit gar nicht existierte" [1]).

Denn die „Empfindung" von ihr im ganzen oder im einzelnen muß doch irgendwie verursacht, veranlaßt, bewirkt werden. Wo kein Reiz erfolgt, bleibt auch die Empfindung aus. Und der Reiz, den nicht einer vor andren oder unter andren, sondern alle gesunden Menschen von einem und demselben Gegenstande erfahren, und nur, wenn sie seiner ansichtig oder irgendwie sonst sinnenfällig gewahr werden, setzt die Existenz desselben „in Wirklichkeit" voraus.

Sonst würde es ganz unbegreiflich sein, sowohl wie die Körper der „Inhalt der Psyche" zu werden vermöchten, als auch, wie von einem und demselben „Körper" sich das in der Hauptsache *gleiche* Bild in der Psyche *aller* normalen Menschen findet. Und endlich selbst, daß die eine Psyche inhaltsärmer als andere ist und in dieser Hinsicht eine sehr große Verschiedenheit in dem Konzert der Völker und der einzelnen besteht.

Das fortschreitende Leben setzt Eindrücke um Eindrücke in uns ab, die Schule leitet uns frühe an, wirkliche von unwirklichen zu unterscheiden, die Wissenschaft korrigiert sich unausgesetzt an der Hand nachprüfender Forschung der Tatsachen, wir reisen unter Umständen in diesem Interesse in entlegene Distrikte, um an Ort und Stelle uns selbst zu überzeugen.

Wir disputieren über die *Möglichkeit* historischer Objektivität [3]), und freilich können wir nur mit unsrem gerade so be-

[1]) 29.

[2]) Im Unterschied, nicht im „Gegensatz". Verworn formuliert: „Der Gegensatz zwischen Körperwelt und Psyche . . ." S. 29. Einem „Gegensatz" zwischen beiden rede ich nicht das Wort. Sie sind vielmehr beide aufeinander angewiesen, zugeordnet, sozusagen aufeinander berechnet und fordern in gewissem Sinne einander. Denn nicht nur die Körperwelt würde ohne die Psyche, die sie empfindet und wahrnimmt, bedenkt und in ihre Dienste stellt, im weitesten Umfang bearbeitet und sich so selber fortgehend bereichert, zum toten Mechanismus für uns werden, sondern auch die Psyche kommt erst zu sich selbst im Rapport mit der Körperwelt.

[3]) Wie noch jüngst Dietrich Schäfer, ordentl. Professor für Geschichte an der Universität Berlin, in der „Einleitung" seiner „Weltgeschichte der Neuzeit". 2 Bände. E. S. Mittler und Sohn. Berlin, 1907.

gabten und geschulten Geiste sehen und verstehen, gleichwie allein mit unsren Mitteln finden und ergründen. Nur die gemeinsame Arbeit darf darauf rechnen, der Schwierigkeiten, die den einzelnen hindern, je länger je mehr Herr zu werden und das Ziel zu erreichen.

Aber wenn „für eine ganz vorurteilslose Betrachtung in Wirklichkeit von vornherein ein Psychomonismus" besteht [1]) und damit „unzweideutig" zum Ausdruck gebracht werden soll, „daß nur die Inhaltsbestandteile der Psyche allein existieren und nichts weiter außerhalb der Psyche" [2]): so wäre auch von der gemeinsamen Weiterarbeit nichts mehr zu hoffen und der ganzen bisherigen Arbeitsweise das Urteil gesprochen. Denn, mochten monistische Ideen schon frühe und immer von neuem im Laufe der Zeiten philosophische Systeme gestalten: die Arbeit des täglichen Lebens ist an ihrer stillschweigend dualistischen Voraussetzung, an der Überzeugung, daß Leib und Seele, Körperwelt und Geisteswelt, Physisches und Psychisches zu unterscheiden und voneinander verschieden sind, nicht irre geworden.

Auch Verworn bekennt, daß die uralte Vorstellung des Dualismus von Leib und Seele uns in Fleisch und Blut übergegangen ist. „Unser ganzes Denken ist nach dieser Konzeption zentriert, und alle Ideen selbst des täglichen Lebens sind von ihr durchsetzt" [3]). Aber er verlangt, daß man „in jeder Einzelfrage den Dualismus immer wieder von neuem überwindet" und „nach und nach alle Konsequenzen zieht", die sich aus der monistischen Auffassung ergeben. „Das geht nur langsam". „So ungeheuer fest sitzt dieser alte Menschheitsgedanke" [3]).

Und wie wird Verworn ihn los? „Es läßt sich doch nicht leugnen", gibt er dem Gegner das Wort, „daß zwischen dem Körper und der Empfindung eines Menschen der fundamentale Unterschied tatsächlich besteht, daß ich den einen sinnlich wahrnehmen kann, die andere nicht, ein Unterschied, über den ich auch nicht hinwegkomme, wenn ich die Körperwelt ebenfalls als Empfindungskomplex bezeichne. Dann gäbe es immer zwei Arten von Empfindungen, die einen, die Körper, sinnlich wahrnehmbar, die anderen nicht, und ich wäre so klug wie zuvor" [4]).

Ich stimme zu. Der Dualismus wäre damit nicht überwunden. Und was sagt nun Verworn dagegen? Wie überwindet er ihn?

[1]) Verworn 29. — [2]) 43. — [3]) 30. — [4]) 31.

„Es spukt hier wieder die alte Vorstellung von dem räumlichen Sitz einer unsichtbaren Seele im Körper. Aber wie absurd ist diese Idee, wenn man die Körperwelt als Empfindungskomplex erkannt hat!" [1])

„Wenn man." Jawohl. Aber darum, sie so zu erkennen und anzuerkennen, ob das angeht oder nicht, handelt es sich ja eben. Setzt man das schon voraus, dann ist freilich die Abwehr leicht. Aber als üblich läßt sich dies „Beweisverfahren" nicht zugeben und als zulässig oder einwandfrei noch weniger.

* * *

Auch ist die Beschreibung der andren Ansicht als „alte Vorstellung von dem räumlichen Sitz einer unsichtbaren Seele im Körper" [1]) mindestens mißverständlich. Dachte René Descartes [2]) die Zirbeldrüse, das einzige unpaarige, nicht gedoppelte Organ im Gehirn, als den „Sitz der denkenden Seele", so ist diese seine Meinung nicht zur Geltung gekommen. Wird das Gehirn als Organ der Seelentätigkeit aufgefaßt: der physiologischen Forschung bietet sich für die Erklärung der seelischen Funktionen kein einwandfrei hinreichender Anknüpfungspunkt. Ungeachtet der ungeheuren Menge des über die Lokalisationsfrage zusammengetragenen Materials. Die Kompliziertheit des Gegenstandes, der breite Raum, der hier mehr als bei andren Experimental-Untersuchungen der Subjektivität des Forschers gelassen ist, erschwert den Abschluß der Verhandlungen.

Funktionen, welche nach Exstirpationsversuchen verloren gegangen waren, stellen sich wieder ein. Der Entdecker der Exstirpationsmethode zur Erforschung der Gehirnfaserung, Professor der Psychiatrie von Gudden, seit 1872 in München, der bei dem Versuch, den König Ludwig II. von Bayern zu retten, am 13. Juni 1886 im Starnberger See ertrank, steht selbst in den Reihen derer, die ihren Widerspruch auf die Restitution stützen. Und der Errichter der ersten selbständigen Klinik für psychische und Nervenkrankheiten in Preußen, den, wie er sich selbst ausdrückt, im Jahre 1870 ein gütiges Geschick die Entdeckung der elek-

[1]) 31. — [2]) „Vater der neueren Philosophie". In der dogmatisch-rationalistischen Richtung hat er sie begründet. Einer der scharfsinnigsten Denker Frankreichs. Geb. 31. März 1596 in der ehemaligen Provinz Touraine zu La Haye, gest. 11. Febr. 1650 in Stockholm.

trischen Erregbarkeit des Großhirns machen ließ", bekennt: „In jede Rechnung mit diesen uns mehr und mehr bekannt werdenden Faktoren drängt sich eine unbekannte und kaum zu eliminierende Größe — der Wille — ein. Ihm gegenüber stehen wir wie zu den Elementarkräften: Wir kennen nur seine Erscheinungsweisen, nicht sein Wesen und seine innere Begrenzung"[1]). Die widerspruchsvolle Wortverbindung „räumlicher Sitz einer unsichtbaren Seele im Körper" entspricht nicht dem erweisbaren Sachverhalt und läßt sich nicht als die bisherige Stellung des Dualismus dem Psychomonismus gegenüber ausgeben.

Worum es sich an dieser Stelle handelt, ist lediglich die Frage, ob der Dualismus recht hat, der Leib und Seele als unterschiedene Existenzen annimmt, oder der Psychomonismus, nach dem die gesamte Körperwelt einschließlich des eignen und des Körpers andrer Menschen nur „Inhalt der Psyche" ist und es nur ihn als eins, das eine gibt.

Das allein ist kontrovers.

Der Psychomonismus erklärt: „Nicht eine Seele wohnt im menschlichen Körper, nicht ein Mensch ist Sitz von Empfindungen, sondern ein Mensch ist ein Komplex von Empfindungen, für andre sowohl wie für sich selbst, er besteht aus Empfindungen. Das ist immer zu berücksichtigen, wenn man dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folgend sagt: Ein Mensch hat eine Empfindung"[2]).

Der Dualismus dagegen hält diesen Sprachgebrauch durchaus für berechtigt. In dem überkommenen in Geltung gebliebenen Sprachgebrauch findet das ganz überwiegende Urteil der Geschlechter von vordem und heute seinen spontanen sozusagen urkundlichen Ausdruck. Freilich bleibt auch er der fortgehenden Nachprüfung unterworfen und ausgesetzt. Aber in dem vorliegenden Falle kann diese nur seine Richtigkeit bestätigen. „Ein Mensch hat eine Empfindung". Das hat die Selbstbeobachtung von früher ergeben und ergibt sie noch. Ganz fremd dagegen und dem widersprechend, was wir im „Kampfe der Geister" erleben, mutet uns die Rede an: „Ein Mensch ist ein Komplex von Empfindungen". „Er besteht aus Empfindungen". Im ersten Falle ist er ein „Ich", im zweiten ist er keins. Das ist die

[1]) Eduard Hitzig, „Untersuchungen über das Gehirn". 1. Aufl. 1874 2. vermehrte 1904, S. 60. — [2]) Verworn 43.

Antithese. Für den Dualismus ist ein Mensch Leib und Seele, für den Psychomonismus „besteht er aus Empfindungen." Für den Psychomonismus „gibt es überhaupt nur eins, das ist der reiche Inhalt der Psyche"[1]); wobei „Psyche" nicht im bisherigen Sinne als Gegensatz zu körperlichen Dingen, sondern im Sinne etwa von „Welt" oder „Wirklichkeit" gemeint ist. Seine „Grundvorstellung" ist, „daß die ganze Welt aus psychischen Bestandteilen sich aufbaut"[2]).

Ich habe die Empfindung, daß der „Psychomonismus" so gut wie die ganze Welt wider sich hat. Prof. Verworn hat die Empfindung, daß der „Psychomonismus" die Welt einheitlich erklärt; daß alle Bedenken gegen ihn nur aus einem Rückfall auf die dualistische Denkweise entstehen; daß die Schwierigkeiten dieser, das Verhältnis von Leib und Seele, von Physischem und Psychischem näher zu bestimmen, für den Psychomonismus ebensowenig existieren wie das Problem.

Entsteht nun eine Diskussion über die Kontroverse: sind es zwei Ich, die in sie eintreten, oder zwei Empfindungskomplexe, die sich gegenseitig zu behaupten suchen?

Liegt alles daran, daß „man sich die Konsequenzen klar macht, die sich vom psychomonistischen Standpunkte ergeben"[3]): wer weist darauf hin und wer soll danach handeln: ein Ich oder ein Empfindungskomplex?

Brauchen „wir nur die Grundvorstellung, daß die ganze Welt aus psychischen Bestandteilen sich aufbaut, konsequent zu verfolgen"[2]): ist dazu ein Empfindungskomplex imstande oder nicht lediglich ein Ich?

„Kann dann die Aufgabe aller Wissenschaft nur darin liegen, diese Inhaltsbestandteile zu ordnen und ihre Beziehungen zueinander zu ermitteln"[2]): wem läßt sich das Ordnen und Ermitteln zumuten und die Aufgabe stellen oder nur vorhalten, einem Empfindungskomplex oder nicht doch nur einem Ich? Im dualistischen Sinn?

Und wie soll die Aufgabe aller Wissenschaft überhaupt in Angriff genommen werden, wenn „jeder Körper" „nur eine bestimmte Kombination von Empfindungen" und „die gesamte Körperwelt nur Inhalt der Psyche"[4]) ist?

[1]) 29. — [2]) 31. — [3]) 30. — [4]) 29.

„Entsteht die Empfindung ‚blau' bei einem Menschen, wenn ein Lichtstrahl von bestimmter Wellenlänge durch Vermittlung eines Auges in bestimmten Zellen der Großhirnrinde bestimmte Stoffwechselvorgänge hervorruft"[1]; „ist das eine naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeit"[1]: der Wille spielt gleichwohl eine Rolle dabei. Er kann die eine oder andre der Bedingungen hindern. Er kann das Auge schließen oder doch den Eindruck des Lichtstrahls beeinträchtigen. Das Ich im dualistischen Sinne ist so auch dabei weder unbeteiligt noch zu entbehren.

Verworn sagt selbst aus Anlaß einer andren Frage: „Wir haben ja darin, daß wir unser Bewußtsein auf die Empfindungen oder Empfindungskomplexe (Dinge) richten, wie ein Fernrohr auf einen Stern, jeden Augenblick die Möglichkeit, eine Empfindung beliebig in den Bewußtseinsinhalt einzufügen, d. h. zu einem Bestandteil unsres Persönlichkeits-Komplexes zu machen"[2].

Bestimmter kann die Mitbeteiligung unsres Ich als bewußter Wille, als Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung gar nicht ausgesprochen werden. Aber um so näher liegt die Frage: Sind die „Wir", die jeden Augenblick diese Möglichkeit haben und imstande sind, sie zu verwirklichen, „Empfindungs-Komplexe", und wodurch unterscheiden sich diese „Empfindungskomplexe" dann von dem Ich des Dualismus?

* * *

„Existiert der Gegensatz zwischen Körperwelt und Psyche gar nicht in Wirklichkeit"; ist „die gesamte Körperwelt nur Inhalt der Psyche"; „gibt es überhaupt nur eins, das ist der reiche Inhalt der Psyche"[3]: so könnte es folgerecht allüberall keinen Körper geben, auch nicht einen, der nicht Inhalt der Psyche wäre, keinen, von dem der Mensch keine Kenntnis hätte. Dieser Folgerung läßt sich auch nicht durch den Hinweis ausbiegen, daß wir jeden Augenblick die Möglichkeit hätten, eine Empfindung beliebig in den Bewußtseinsinhalt einzufügen[4].

Denn von einem uns noch unbekannten Körper gibt es für uns überhaupt keine Empfindung. Sollen wir aber die Möglichkeit haben, ihn jeden Augenblick beliebig in unser Bewußtsein aufzunehmen, so ist eben damit der Beweis geführt und — erbracht, daß er vorher und bis dahin — existierte, ohne „Inhalt der Psyche" zu sein.

[1]) 31. — [2]) 46. — [3]) 29. — [4]) 46.

Möchte aber dagegen eingewendet werden, nur ohne Inhalt etwa meiner oder der Psyche eines oder einiger andern zu sein, aber noch nicht jeder Psyche, so ist darauf zu erwidern: Die Kultur-Geschichte der Völker im ganzen und einzelnen, die Geistesgeschichte der Menschheit, das Nacheinander der Entdeckungen, sowie der fortgehenden Erweiterung unsrer Kenntnisse und Erkenntnisse auf vielen Gebieten beweist, daß es Dinge gab, daß Körper existierten, noch ehe sie der Inhalt irgend einer menschlichen Psyche waren. Und heute, wo ein Versuch den andren ablöst, die Welt besser zu erklären, als es bisher geschehen ist, wird darüber kein Zweifel aufkommen können, daß es noch vieles in der Welt gibt, wovon wir nichts wissen; daß noch heute Körper existieren, ohne „Inhalt der Psyche" zu sein. Der Psyche in irgend einem innerweltlichen, nicht metaphysischen Sinn.

Wäre es nicht so, so würde ja „eine fertige Weltanschauung" nicht von vornherein schon eine absurde Idee sein, wofür sie Prof. Verworn selbst ohne Bedenken ausgegeben hat[1]). So würde heute nicht, fast möchte er „sagen, eine Überproduktion an naturwissenschaftlichen Publikationen zu verzeichnen sein, die nicht nur die allgemeinen Fragen der Naturwissenschaft, sondern weit darüber hinaus den tiefsten philosophischen Problemen gewidmet sind"[2]). Ihm lag es nur daran, und er bittet den Leser im voraus, nicht mehr in seinen Zeilen zu suchen, „eine Anregung zum kritischen Nachdenken über eine uralte und folgenschwere Konzeption des menschlichen Geistes", den Dualismus von Leib und Seele, von Körper und Geist, von physischen und psychischen Vorgängen, zu bieten.

Jawohl. Aber auch diese Selbstbescheidung, sowie die aller Selbstverherrlichung fremde Rechenschaft über das Verhältnis des Psychomonismus zu den Ideen von Mach, Avenarius und Ziehen, von denen Verworn zwar unbeeinflußt zu seiner Auffassung gekommen ist, aber doch darauf nicht den geringsten Wert legt, spricht dagegen, daß der Empfindungskomplex, „der zufällig den Namen Verworn trägt"[3]), nicht ein ganz bestimmtes ausgeprägtes Ich im bisherigen Sinne des Dualismus sein sollte und tatsächlich ist.

[1]) S. 5. — [2]) S. 8. — [3]) 48.

Er ist sich bewußt, auf einem großen Umwege zu seinem Psychomonismus gelangt zu sein. Er weiß, den Anstoß zur Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Fragen von Du Bois-Reymonds Reden über „die Grenzen des Naturerkennens" und „die sieben Welträtsel", sowie die öffentlichen Vorlesungen des großen Berliner Physiologen erhalten zu haben. Er hat es noch in gutem Gedächtnis, wie er sich dann zunächst dem von Haeckel so anschaulich vertretenen Spinozistischen „Monismus" anschloß, eine Anschauung, in der er durch den persönlichen Verkehr mit seinem verehrten Lehrer ganz besonders bestärkt wurde und aus der seine „Psychophysiologischen Protistenstudien" 1885—1888 erwuchsen. Es ist ihm nicht entfallen, daß ihm einen neuen Anstoß zu weiterem Nachdenken über erkenntnistheoretische Fragen die Beschäftigung mit den Anschauungen Kants und Fichtes gab; daß ihn das „Ding an sich" nicht befriedigte und er so, im Interesse es zu vermeiden, über den subjektiven Idealismus zum Psychomonismus kam. Er kann es ohne alle Unsicherheit noch im Mai 1904 berichten, daß, als er die Grundgedanken desselben zuerst in einem kleinen Artikel über „Modern physiology" im „Monist" [1]) im April 1894 und dann in der ersten Auflage seiner „Allgemeinen Physiologie" [2]) im November 1894 aussprach, er die Ideen von Mach, Avenarius und Ziehen „noch nicht kennen gelernt" [3]) hatte. Immerhin eine Leistung für einen „Empfindungskomplex", die einem Ich im dualistischen Sinne alle Ehre machen würde.

Nicht nur die Identität und Kontinuität der Bemühung um ein und dasselbe Problem der Welterklärung mit allem Eifer und in ungemindertem Ernst ein Menschenalter hindurch [4]) und darüber, sondern am Schlusse eines solangen Zeitraumes eine authentische Rekapitulation ihres Verlaufs mit allen ihren Wendepunkten

[1]) Chicago.

[2]) Sie ist dem Andenken an Johannes Müller, den Meister der Physiologie gewidmet. Die zweite Auflage erschien im Juni 1897. Die dritte im Mai 1901. Die vierte im Juli 1903.

[3]) „Naturwissenschaft und . . ." 47.

[4]) Emil Du Bois-Reymond, der berühmte damalige Physiologe der Berliner Universität, hielt jenen Vortrag, der Max Verworn den ersten Anstoß zu seiner Bemühung gab, am 14. August 1872 in der zweiten öffentlichen Sitzung der 45. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte: „Über die Grenzen des Naturerkennens".

und neuen Ansätzen auf Grund der eignen Selbstbesinnung erscheint mir der erwünschteste, so hinreichende wie unwiderlegliche Beweis dafür, daß dazu nicht ein Mensch imstande ist, der aus Empfindungen besteht, sondern nur einer, der sie hat und beherrscht. Nicht ein „Komplex von Empfindungen", sondern ein selbstbewußter Träger derselben, der sie in seine Dienste stellt und mit ihnen arbeitet nach seinem Sinn und Willen. Nicht ein Ich, dessen „verhältnismäßig konstanten", „indessen nicht wirklich stabilen" Kern „vor allem die Empfindungen des eignen Körpers im Gegensatz zu andren Körpern" [1]) bilden, sondern ein Ich, das seine Ziele wählt nach eignem Ermessen und sie verfolgt aus eignen Impulsen, sich selbst darin gleich ein Menschenalter hindurch.

Wir sprechen von einem Zuge der Zeit und verstehen darunter eine Geistesrichtung, die in ihr eine führende Rolle spielt und für viele Mitlebende anziehend wird. Ob ihr einer folgt oder nicht, hat nichts mit den Empfindungen seines Körpers zu tun im Gegensatz zu andren Körpern. Normalerweise wird dabei nur seine eigne Geistesrichtung entscheiden. Aber wenn es in einem Fall auch wider seine Überzeugung geschähe, er würde es selbst als ein Unrecht empfinden und sich vorwerfen. Sich. Nicht die Empfindungen seines Körpers im Gegensatz zu andren Körpern würden ihn zur Rede stellen, sondern die Forderungen seiner Seele, gleichviel wie andre zu der Frage stehen. Seiner Seele, die nicht eins ist mit dem Körper im psychomonistischen Sinn, sondern im dualistischen von ihm unterschieden, den Menschen über die Naturstufe erhebt und den Körper — überdauert.

Beides hängt zusammen. Der Protest, den die Stimme in uns und allen Menschen von Haus aus dagegen erhebt, daß wir den Empfindungen unsres Körpers widerstandslos nachgeben und Frondienste leisten; die Tatsache, daß es von den Tagen der Vorzeit an bis in die unsrigen hinein Pflichten für den Menschen gegeben hat, deren Respektierung den leiblichen Rücksichten unbedingt vorangehen und nach dem übereinstimmenden Urteil der Mitwelt und Vorwelt voranzugehen — haben, schließt als allgemein und in Geltung gebliebene Überzeugung den Glauben ein, daß der Mensch mehr ist als sein Körper und nicht mit ihm vergeht und verweht.

[1]) „Naturwissenschaft und . . ." 44.

Und das ist die eigentliche Differenz zwischen dem Psychomonismus und dem Dualismus. Die Pointe, um die es sich bei seiner Konzeption handelte, und die nun als erreichtes Ziel proklamiert wird. Die Abneigung gegen die Metaphysik hat ihn geboren. Sie aus ihrer noch festesten, für manchen von heute vielleicht letzten Position zu verdrängen, zu beseitigen, los zu werden, darauf kam's an, und das allein wird nun als der Mühe Preis gebucht.

Übrigens lautet die Antwort auf die Frage: „Was ist damit erreicht?" von Prof. Verworn selbst: „Wenig, wenn man die Arbeit auf den einzelnen Forschungsgebieten betrachtet. Hier bleibt alles beim alten. Die Methoden, die Symbole, die Tatsachen, die Zusammenhänge werden nicht berührt. Die Arbeit geht ihren Weg" [1]).

„Viel" dagegen ist durch den Psychomonismus erreicht, fährt er fort, „wenn man die allgemeinen Voraussetzungen aller Forschung ins Auge faßt. Hier haben wir den großen Vorteil gewonnen, daß wir davor bewahrt bleiben, immer und immer wieder Zeit und Mühe zu vergeuden an die Lösung eines Problems, das in Wirklichkeit nicht existiert" [1]).

„Das in Wirklichkeit nicht existiert"? Daß das Problem von Leib und Seele, des Physischen und Psychischen in aller Welt und seiner Beziehungen zueinander nicht existiert, hat Max Verworn behauptet, wiederholt ausgesprochen, wenn man will, dekretiert, den einzigen Ansatz, es zu beweisen, hat er vergeblich unternommen: Es gibt Körper, die noch bis heute nicht Inhalt der Psyche irgend eines Menschen in aller Welt sind; die also existieren, ohne Empfindung zu sein. Damit ist der Psychomonismus unvereinbar. Damit ist er — gesprengt.

Verworn selbst entgeht das Verfängliche seiner Beweisführung nicht. „Was ist der Lichtstrahl, wenn er überhaupt nicht in ein Auge fällt, wenn niemand die Empfindung blau hat?" [2])

„Zwei Möglichkeiten sind nur denkbar. Entweder der Lichtstrahl existierte dann überhaupt nicht, und das wäre absurd, denn es widerspräche der Erfahrung — oder ich muß zugeben,

[1]) „Naturwissenschaft und . . ." 33. — [2]) 45.

daß auch außerhalb des Bewußtseins Empfindungen existierten, und dann hätte ich doch wieder „das Ding an sich" Kants. „Die letztere Möglichkeit", entscheidet Verworn, „ist die zutreffende, aber der aus ihr gezogene Schluß bezüglich der ‚Dinge an sich' ist nicht richtig" [1]).

Ich stimme ihm darin zu. Aber dem Psychomonismus hat er damit selber das Urteil gesprochen. Der ist mit diesem Zugeständnis abgetan. Es gibt dann nicht „überhaupt nur eins, das ist der reiche Inhalt der Psyche" [2]). Denn „auch außerhalb des Bewußtseins existieren Empfindungen", „Elemente der Wirklichkeit" [1]).

„Der Gegensatz zwischen Körperwelt und Psyche existiert also in Wirklichkeit" [2]) durchaus. „Die gesamte Körperwelt ist" nicht „nur Inhalt der Psyche" [2]). Denn eine Empfindung, ein Element der Wirklichkeit, kann außerhalb des Bewußtseins liegen" [1]).

Prof. Verworn denkt gleichwohl noch an Rettung.

„In der Tat", sagt er, „kann eine Empfindung (ein Elementarbestandteil der Psyche, ein Element der Wirklichkeit) außerhalb des Bewußtseins liegen. Die einzelne Empfindung als solche isoliert gedacht kann überhaupt nie „bewußt" sein, denn was wir mit dem einheitlichen Namen „Bewußtsein" bezeichnen, involviert stets einen Komplex von Empfindungen, den „Ich"-Komplex oder allgemein irgend einen Persönlichkeitskomplex. Nur wenn eine Empfindung Bestandteil eines Persönlichkeitskomplexes wird, wenn sie sich angliedert an einen solchen Komplex, wird sie der betreffenden Persönlichkeit „bewußt". „Bewußtsein bedeutet immer eine Relation" [1]).

Wir haben es nun zwar nicht vergessen, daß wir die hier gebrauchten Ausdrücke Psyche, Empfindung, Ich, Persönlichkeit, die vom dualistischen Standpunkt aus geschaffen sind, nicht in dem herkömmlichen Sinn verstehen sollen. Verworn hat sie nur aus Zweckmäßigkeitsgründen „vorläufig" [3]) beibehalten, weil es „zu großer Unverständlichkeit" [3]) führen würde, wollte man die geläufigen Worte durch „neue, fremde ersetzen" [3]).

Aber, sage ich, läßt ein neuer Gedanke sich nicht in adäquate Worte kleiden, ohne unverständlich zu werden, so pflegt das nicht

[1]) 45. — [2]) 29. — [3]) 43.

für ihn einzunehmen und als gutes Zeichen angesehen zu werden. Ein brauchbarer Gedanke muß sich klar ausdrücken lassen.

Am allerhinderlichsten aber für das Verständnis dürfte es sein, eine neue Auffassung in Worten vorzutragen, die für die alte, abzusetzende geprägt sind und doch in diesem ihren allein geläufigen Sinn nicht verstanden werden sollen.

Wir werden gleichwohl das alles bei der Prüfung des Rettungsversuches wohl beherzigen. Wenn derselbe mit dem Satze anhebt: „Die einzelne Empfindung als solche isoliert gedacht kann nie „bewußt" sein"[1]), so ist damit gemeint: „Das einzelne Wirklichkeitselement . . .". Unter „Empfindung" versteht der Sprachgebrauch immer einen dem empfindenden Individuum zum Bewußtsein gekommenen Reiz von zusagender oder widerwärtiger Art. Die beiden allgemeinen Formen der Empfindung sind Lust oder Unlust.

Nur der zum Bewußtsein gekommene Reiz kann die eine oder die andre auslösen bezw. zur Folge haben. Nur wenn die Erregung unseres Empfindungsnervenapparates unser Bewußtsein erreicht, tritt der eine oder der andre Fall ein. Eine „Empfindung", ein Lust- oder Unlust-Gefühl kommt nirgends zustande ohne Bewußtsein.

Auch zur Konstatierung irgend eines einzelnen „Wirklichkeitselementes" kommt es für mich nicht, ohne daß der Reiz von ihm meine Empfindungsnerven trifft und mir bewußt wird[2]).

Daß „die einzelne Empfindung als solche isoliert gedacht überhaupt nie ‚bewußt' sein kann", wenn darunter verstanden werden soll, nie einem empfindenden Individuum zum Bewußtsein kommen kann, läßt sich danach nicht zugeben. Eine „Empfindung" im sprachgebräuchlichen Sinn entsteht nie anders. Aber auch das einzelne Wirklichkeitselement kann Gegenstand des Bewußtseins

[1]) 45. — [2]) Noch vor 13 Jahren wurde dem Stockholmer Museum ein in Schoonen gefundener Tektit mit der Bemerkung eingesandt, ein Meteorit könnte dieser Körper nicht sein, da er aus Glas sei. Eigentliche Gläser fehlten unter den bekannten Meteoriten. Heute ist an ihrem kosmischen Ursprung, daran daß sie aus dem Weltenraum auf die Erde herabgefallen sind, nicht mehr zu zweifeln (Prof. Franz Süß-Wien, „Über Gläser kosmischen Ursprungs" auf dem „Deutschen Naturforscher und Ärzte-Kongreß. Salzburg 24. Sept. 1909). Die Tektite existierten also lange, ehe es eine Empfindung von ihnen gab.

werden. Daß es „als solches isoliert gedacht"[1]) wird, kann es nicht daran hindern. Denn es läßt sich ja auch nicht einmal so denken, wie überhaupt nicht „denken", ohne Inhalt des Bewußtseins des Denkenden zu sein. Der Satz: „Die einzelne Empfindung als solche isoliert gedacht kann überhaupt nie ‚bewußt' sein" ist eine contradictio in adjecto.

Aber auch die Motivierung ist nicht einwandfrei: „Denn was wir mit dem einheitlichen Namen ‚Bewußtsein' bezeichnen, involviert stets einen Komplex von Empfindungen, den ‚Ich'-Komplex oder allgemein irgend einen Persönlichkeits-Komplex"[1]). „Stets"? Ursprünglich mag das Bewußtsein und sein Inhalt eins gewesen sein. Aber tatsächlich verändert sich nicht nur dieser Inhalt, er korrigiert sich und vertieft sich, wir lernen, solange wir leben. So kommen immer neue Belehrungen hinzu. Neue Erlebnisse machen sich geltend. Neue Vorstellungen gewinnen Einfluß. Neue Gefühle treten auf. Der Inhalt ist kaum je, vielleicht nie, ein abgeschlossener, solange wir ein Bewußtsein haben.

So läßt es sich nicht mit ihm identifizieren. Denn die Funktion des Bewußtseins bleibt, ob von seinem Inhalt manches in Vergessenheit gerät, vieles verblaßt und vielleicht nicht als ganz dasselbe sich behauptet hat im Laufe der Jahre außer dem Selbstbewußtsein dessen, der diesen Wechsel erlebt und doch nicht einen Augenblick aufhört, sich als denselben zu wissen. Was kann an einem einzigen Tag über uns ergehen und auf uns eindringen mit ergreifender Macht oder herzbrechendem Weh! Wie wandelt sich unsre Stimmung. Eben noch zum Himmel auffjauchzend, dann zum Tode betrübt! Was geht alles auf einer Reise vom Morgen bis zum Abend an uns vorüber: die Eindrücke jagen sich und lösen sich ab! Wir wissen von allem. Wir erfahren den Wechsel oder wir erleiden die Not. Aber wir sind es selbst, die das wissen, erfahren, erleiden, und bleiben es selbst, gleichviel ob es die eine oder eine andre Folge für uns hat.

Dieser Erlebnisse werden wir uns bewußt, und zwar eines nach dem andren einzeln. Zwar kommt niemals in unsrem Bewußtsein etwas absolut Einfaches vor ohne alle Beziehung zu anderem. Aber in der Welt um uns, soweit unser prüfendes Auge reicht, ebensowenig. Überall herrscht Zusammenhang. In der Welt um

[1]) S. 45.

uns mehrfach nach erkennbaren Gesetzen. In der Welt in uns, in unsrem Bewußtsein spielt mindestens unser Wille, unsre Stimmung und Gesinnung bei der Art der Beziehungen seiner Inhalts-Bestandteile eine Rolle mit. Aber in dem Zusammenhang verliert nun doch das Einzelne nicht seine Bestimmtheit als solches im Unterschied von anderen. Zu dem Komplex der früheren Eindrücke kommt der neue hinzu, er als einer, als einzelner. Wir nehmen ihn auf, gliedern ihn an, ordnen ihn ein. Aber dieser beständig schwankende, immer bewegliche, niemals vollendete Komplex deckt sich nicht mit unsrem Bewußtsein, sondern ist nur sein jeweilig sachlicher Inhalt, deckt sich am allerwenigsten mit unsrem Ich- oder Persönlichkeitsbewußtsein. Die conscientia sui ist und bleibt unterschieden von der conscientia rerum.

Und hier zeigt sich's nicht nur, daß die Motivierung die Funktion des Bewußtseins von dem Inhalt des Bewußtseins nicht unterscheidet und auseinanderhält, sondern daß das vom psychomonistischen Standpunkt aus ganz konsequent ist und sich gar nicht vermeiden läßt; daß dieser aber eben damit sich selbst richtet.

Er kann den Tatsachen des Bewußtseins nicht gerecht werden. Denn für ihn gibt's nur einen „Ich"-Komplex oder allgemein irgend einen Persönlichkeits-Komplex d. i. einen Komplex von Empfindungen, der „außerordentlich umfangreich, aber sehr variabel ist und sich fortdauernd ändert. Nur gewisse Bestandteile, vor allem die Empfindungen des eigenen Körpers im Gegensatz zu andren Körpern, erscheinen als verhältnismäßig konstant und immer wiederkehrend. Diese Empfindungen sind es denn auch, die wir im engeren Sinn gewöhnlich als ‚Ich' bezeichnen und an die sich wie an einen festeren Kern alle anderen Empfindungen ankristallisieren. Indessen wirklich stabil ist auch dieser Kernbestandteil des ‚Ich' nicht. Auch er ist dem Wechsel unterworfen" [1]).

Ich frage: Wie erklärt es sich dann, daß gleichwohl wir niemals aufhören, uns als dieselben zu wissen? Daß selbst die aufeinanderfolgenden und ihrem Inhalt nach vielfach ganz verschiedenen Eindrücke und Erlebnisse eines einzigen Tages in eine Beziehung zueinander treten, die in ihrem Inhalt nicht be-

[1]) S. 44.

gründet ist? Bei dem einen ganz anders wie bei dem andern, vielleicht wie bei allen andren? Und sozusagen ein individuelles Gepräge annehmen? Unmöglich kann das Bewußtsein als ein Produkt physischer bezw. physiologischer [1]) Umstände begriffen werden. Seine Aufnahmefähigkeit immer neuer, unter Umständen sehr heterogener Eindrücke und deren Verarbeitung einerseits und seine Kontinuität und Identität als Selbstbewußtsein andrerseits schließt es aus. Die ununterbrochene Fortdauer und das immer Sich-Gleichbleiben des Selbstbewußtseins bei allem Wechsel des übrigen Inhalts, bei allem Schwanken und Wanken des Weltbewußtseins, läßt selbst den Gedanken nicht zu.

Das bleibt sogar im Recht, wenn „überall unter Bewußtsein kein von dem geistigen Geschehen und seinen durch unsre Abstraktion getrennten Bestandteilen verschiedenes geistiges Sein, sondern immer nur die Tatsächlichkeit dieses Geschehens selber verstanden

[1]) Die ganze sogenannte „physiologische Psychologie" steht auf dem „Grundsatz": „Für eine Reihe psychischer Vorgänge existieren materielle Parallelvorgänge." Gesichtsempfindungen kommen nur zustande, solange der sog. Hinterhauptslappen des Gehirns unversehrt ist. Wird dieser bei einem Hunde mit dem Messer oder dem Glüheisen weggenommen und das Tier am Leben erhalten, so ist dasselbe künftig blind. Bei intaktem Hinterhauptslappen stellen sich Gesichtsempfindungen und Gesichtswahrnehmungen ein. Aber welches die materiellen Parallelvorgänge sind, ist noch ganz unbekannt. In Frage kommen überhaupt nur physiologische, d. h. solche materielle Parallelvorgänge, welche speziell der lebenden Materie angehören, und zwar solche des Zentralnervensystems, vor allem des Gehirns. Aber auch keineswegs für alle psychischen Erscheinungen sind solche materielle Parallelvorgänge im Zentralnervensystem nachweisbar. Die physiologische Psychologie beschäftigt sich ausschließlich mit denjenigen psychischen Erscheinungen, für welche sie hirnphysiologische Parallelvorgänge als gegeben und erwiesen ansieht. Nur so will sie ihren Namen verstanden wissen. Alle psychischen Prozesse, für welche ihr hirnphysiologische Parallelvorgänge als nicht denkbar gelten, läßt sie außer Betracht. Th. Ziehen, „Leitfaden der physiologischen Psychologie in 15 Vorlesungen." 3. Aufl. Jena, 1896. S. 2. Immerhin bleibt auch für den Rest der zur Verhandlung kommenden Fälle, soweit die Ermittelung den vivisektorischen Eingriff in den Organismus erfordert, ein sicheres Ergebnis um so schwieriger, als die Gefahr besteht, daß die normale Funktion desselben im ganzen durch einen solchen Eingriff an einer Stelle des einheitlichen Lebensprozesses gestört und beeinträchtigt wird, und überdem die eigentlich parallelen materiellen Vorgänge sich gar nicht entdecken lassen und, solange sie unentdeckt sind, als „parallele materielle" eine unerwiesene Hypothese bleiben.

werden kann“ [1]). Denn auch das tätige Bewußtsein bleibt fortgehend ein aufnahmefähiges und — eben als tätiges ein — aufnehmendes, einem nur immer geöffneten Raume vergleichbar, der fortgesetzt neue Güter empfängt. Also allerdings ein ruhendes Bewußtsein gibt es nicht im Sinne der Inaktivität, aber als ein dauerndes Sein nur aktueller Art allerdings.

Versteht man unter Selbstbewußtsein die Unterscheidung des denkenden Ich von seinen Vorstellungsobjekten, so kann sich freilich das Selbstbewußtsein immer nur auf Grund eines schon vorhandenen Bewußtseins entwickeln: aber sobald es bei einem Menschenkinde erwacht, ist die Einheit des individuellen Bewußtseins gegeben und — bleibt. Die Ermittlung des diese Einheit begründenden Zusammenhangs ein wechselvolles Leben hindurch spottet des Rekurses auf die an sich außerhalb dieses Zusammenhanges stehenden körperlichen Vorgänge, die vom physiologischen Gesichtspunkt aus in mehr oder weniger nahe Beziehung zu den Bewußtseinsvorgängen gebracht werden zu können den Anschein haben.

„Wir können“, erkennt auch Wilh. Wundt [2]) an, „soweit der Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge reicht, die Tatsachen miteinander in Verbindung bringen und die Entwicklung der zusammengesetzteren aus den einfacheren Vorgängen nachweisen. Doch die Möglichkeit dieser Verbindung hört überall da auf, wo entweder infolge der Wechselwirkungen mit der Außenwelt völlig neue Elemente in das Bewußtsein eintreten, oder wo die in diesem entstandenen geistigen Erzeugnisse verschwinden, um später wiederum wirksam zu werden.“

Nur das Selbstbewußtsein kann die Verbindung ermöglichen. Ohne das Ich mit seiner Kontinuität und Identität bleibt sie ein Rätsel. Nur dies individuelle geistige Band wird den Tatsachen des Bewußtseins gerecht. Nur dies Verständnis bestätigt unsre Selbstbeobachtung und Selbstbesinnung.

In dem verkehrsreichen Leben, wo die Entfernungen verschwinden und die Fremde ihre Güter mit der Heimat austauscht; in der Hochflut geistiger Arbeit und unermüdlichen Strebens, wo

[1]) Wilh. Wundt, System der Philosophie. 2. umgearbeitete Aufl. 1897. S. 559. a. Empirischer Begriff des Bewußtseins.

[2]) 591.

auf allen Gebieten der Erkenntnis das Suchen und Forschen kein Ende hat, wo neben den Aufgaben des einzelnen Fachs sich die allgemeinen Fragen unabsehbar zur Diskussion stellen, umgeben uns auf Schritt und Tritt, tagaus tagein, unübersehbar vielfältige Eindrücke. Die einen interessieren uns, ziehen uns an, nehmen uns sofort in Anspruch. Andre lassen uns kalt, sie rühren uns nicht und berühren uns nicht, sie regen uns nicht an und nicht auf: wir beachten sie kaum. Und je danach wie wir unter denen wählen, die sich uns darbieten, je danach welche wir aufnehmen und welche wir ignorieren, welche in uns einen Resonanzboden finden und welche für uns und von uns ungewürdigt verhallen, gestalten *wir* unsre innere Welt. Von unsrem Ich geht der Prozeß aus, und es unterhält ihn. Freilich so bildet sich unser Ich auch ohne Unterlaß, aber nach seiner Weise, im Verfolg seiner Impulse und mit seinem Willen. Die Wege, die unsre geistige Entwicklung einschlägt, bestimmt unser Ich, unsre Eigenart, unser Tendre, unser Ideal, oder sie sind — verfehlt.

Niemand soll meinen, dem Vertreter der gegnerischen These läge es weniger am Herzen mit ihr, als ihm mit der seinigen. Jeder ist überzeugt von seiner Sache. Sie ist der Ausdruck dessen, was er für Wahrheit hält. Aber eben er, so wie er ist und im Laufe der Zeit, in der Arbeit um sich und an sich geworden ist; eben er nach seiner Eigenart und auf seine Weise, mit seinem Willen und mit seinem Sinn, mit seinen Mitteln und nach seinem Vermögen, mit seinem Temperament und in seiner — Zeit.

Und hier treffen wir nun auf die Particula veri der Welt- und Lebensansicht, die schließlich zum Psychomonismus ausgewachsen ist und sich in ihm zum einseitigen Extrem überboten hat.

Nämlich einerseits ist allerdings all unser Denken subjektiv mitbedingt und im Zusammenhang damit auch unser Wahrnehmen. Wir werden der Eindrücke inne mit unsren Augen und mit unsren Ohren, mit unsrem Sinne und mit unsrem Verstande. So trifft uns keiner, ohne daß unser individuelles Empfinden nicht nur dabei mitwirkte, sondern auch auf sein Bild, unsre Auffassung von ihm und unsre Stellung zu ihm von Einfluß würde. Wir wissen von der Körperwelt nur in der individuellen Färbung, Tönung, Wägung und Würdigung unsres individuellen Empfindens. Anders nicht als in ihr.

Andrerseits sind Farbe, Wärme und andre Qualitäten lediglich sekundäre Unterschiede unsrer Sinneswahrnehmung[1]).

Aber daraus folgt ganz und gar nicht, „daß die ganze Körperwelt nur aus Bestandteilen sich aufbaut, die ich als psychische zu bezeichnen gewöhnt bin“ [2]). Denn wenn sie nur in meiner Psyche, nur als meine subjektive Empfindung existierte, so würde sie für die Psyche eines anderen oder anderer gar nicht wahrnehmbar sein. Tatsache ist aber, daß die ganze Menschenwelt den Stein als einen schweren, kalten, harten Gegenstand von einer Form wahrnimmt, der unter gewissen Voraussetzungen sich bewegen läßt und fällt. Jeder Mensch macht diese Wahrnehmung mit seinen Sinnen und mit seinem Geiste, in seiner Weise und mit seinen Gedanken. Aber der Vergleich der Wahrnehmungen aller ergibt, daß bei aller individuellen Färbung, Tönung und Einschätzung der Empfindung des einzelnen doch gemeinsame Merkmale bleiben, die an der Existenz des Steines und der Körperwelt überhaupt über die subjektive Wahrnehmung hinaus keinen Zweifel zulassen. An der Existenz des Steines und der Körperwelt, wie sie uns umgeben und aller Wahrnehmung zugrunde liegen, in ihrer empirischen Wirklichkeit, nicht etwa des Steines „an sich“ oder der Körperwelt „an sich“ im Sinne des subjektiven Idealismus. Den zu vermeiden, weil er in dem „Ding an sich“ als der letzten Ursache aller Dinge immer „Ein Unbekanntes“ behält[3]), liegt Verworn[3]) besonders am Herzen.

Nein, die Körper, welche allen Wahrnehmungen in aller Welt zugrunde liegen, sind in ihren unterscheidenden Merkmalen so allgemein bekannt, daß diese die sprachgebräuchliche Benennung in allen Völkern bedingt und in der Regel kaum jemand in Zweifel ist, ob er einen Stein oder einen andren der vielgenannten Körper im Auge hat. Die subjektiven Nuancen und Differenzen der individuellen Auffassung betreffen doch eben nur die Beleuchtung und etwa die Würdigung des empfangenen Eindrucks im Zu-

[1]) Das erkannte schon Leukippos im 5. Jahrhundert v. Chr., ein frühe verdunkelter Naturforscher aus der von Thales begründeten astronomisch-mathematischen Schule von Milet. Alles Entstehen und Vergehen führt er auf mechanische Ursachen zurück und die Körperwelt auf Atome.

[2]) Verworn 29.

[3]) „Allgemeine Psychologie“. Ein Grundriß der Lehre vom Leben. Mit 300 Abbildungen. Jena, vierte, neubearbeitete Auflage. 1903. S. 37.

sammenhang mit andren von früher, vielleicht auch im Ausgleich mit ihnen, aber nicht die Sache selbst, die den Beweis ihrer realen Existenz, ihrer empirischen Wirklichkeit immer von neuem selbst vor dem Bewußtsein der wechselnden Geschlechter erbringt.

Daß der Körperwelt die Realität fehle, behauptet auch Verworn nicht. Die Körperwelt, sagt er[1]), „besteht in meiner Psyche. Meine Psyche ist aber doch durchaus real. Ja, die Erfahrungen, die ich in meiner Psyche mache, sind das einzige Reale, was ich überhaupt kenne. Ich leugne nur, daß die Körperwelt außerhalb meiner Psyche existiert.“ [1])

Dann würde sie eben über die subjektive Wahrnehmung hinaus nicht existieren, was die Übereinstimmung dieser selbst über gewisse konstante Merkmale der Körper in allen Zeiten einfach widerlegt.

Auch die Psyche unterscheidet ganz deutlich selbst zwischen lediglich subjektiven und sog. objektiven Phänomenen, zwischen solchen Eindrücken, die bloß in ihr selbst, in der individuellen Natur des Denkenden oder Empfindenden, ihren bestimmenden Ursprung haben, und solchen, die in der Natur der Sache begründet sind, auch für andere kontrollierbar „außerhalb“ ihrer selbst „existieren“. Die sprachgebräuchliche Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Betrachtung der Dinge läßt darüber gar keinen Zweifel.

Die Psyche führt selbst die Eindrücke, die sie empfängt oder die in ihr auftauchen, auf ihren Ursprung zurück, die einen auf ihren eignen Bereich als Mutterboden, auf die individuelle interne Welt selbst als Mutterschoß, die andren auf die Außenwelt. Jenes wie dieses unter dem Zwange des Kausalgesetzes, in der Nötigung, zu allem, was sie erlebt oder erfährt, eine Ursache zu suchen, in der unmittelbaren Gewißheit, daß alles Geschehen eine solche hat.

Ja, sagt Verworn, aber „mit der Kausalität komme ich auch nicht über meine Psyche hinaus“. „Sie kann mir nicht beweisen, daß außerhalb meiner Psyche noch etwas existiert.“ Die Annahme stelle sich als eine Täuschung heraus. Damit falle die Berechtigung für die Hypothese einer selbständig für sich existierenden Außenwelt schlechterdings fort[2]).

[1]) 39. — [2]) 40.

Und doch, sage ich, umgibt uns diese „Hypothese“ als Tatsache auf allen Gebieten: Ohne Saat keine Ernte, wohin unser Auge blickt und soweit es reicht. Ohne Ursache keine Wirkung.

„In Wirklichkeit“, bekennt Verworn selbst, um nicht dem Solipsismus zu verfallen, „zeigt die Erfahrung, daß außer mir noch andre Menschen existieren.“ [1])

„Zeigt die Erfahrung“? Ich frage: Wie zeigt sie denn das anders, als auf dem Wege des Satzes vom Grunde, daß den Eindrücken, die meine Psyche von andren Menschen hat, wirklich solche existierende entsprechen? So existierte also doch wenigstens die Menschenwelt außer meiner Psyche? „Aber hier kommt der springende Punkt. Was ist das „Ich“, was ist ein anderer Mensch in Wirklichkeit? Es sind nur Vorstellungskomplexe. Als etwas anderes sind sie schlechterdings nicht bekannt.“ Ich kann „gar nicht von mir, von meiner Psyche sprechen“. „Der Gegensatz zwischen meiner und der Psyche der andren Menschen fällt für die erkenntnistheoretische Analyse der letzten Realität überhaupt weg.“ „Es gibt nur eine Psyche, und die Vorstellungen ‚Ich‘ und ‚Andere‘ sind Inhaltsbestandteile der Psyche.“ „Es existiert in Wirklichkeit nur eine große Fülle non psychischen Elementen. Mit dem Tode des Individuums erlischt wie im traumlosen Schlafe nur die Vorstellung des individuellen Ich als eines solchen, nicht aber die Welt d. h. die Psyche überhaupt.“ Das letztere wäre nur der Fall vom Standpunkt des Solipsismus aus. Vom Standpunkt des Psychomonismus aus „ist das einzelne Ich nur eine vorübergehende Kombination unsterblicher psychischer Elemente“. Die Ideen, die das einzelne Ich hervorbringt, sind nicht verloren. In andren Kombinationen, in andren „Ichs“ „als Entwicklungsglieder der ewigen Psyche“ [2]) leben sie weiter[3]).

„Wir haben nun“, schreibt Verworn, „ohne Hypothese alles zurückgeführt auf eins, das uns bekannt ist“ [2]). Aber ist denn nicht dieses eine, „die ewige Psyche“,[2]) die „unsterblichen psychischen Elemente“ [4]) ein ganzer Komplex von Hypothesen? Ist

[1]) 40. — [2]) 41.

[3]) Der Araber Averrhoës (Ibn Roschd), gest. 1198 in Marokko, lehrte, daß der Intellekt eine von der Seele völlig verschiedene Substanz sei und in allen Menschen nur einer, und verstand so den Aristoteles, den er kommentierte. Nach dem Tode dauere der einzelne nicht als individuelle Substanz, sondern eben nur als Intellekt im Intellekt des ganzen Menschengeschlechtes fort. — [4]) 40.

denn nicht „die fundamentale Tatsache, daß die ganze Körperwelt nur Vorstellung der Psyche ist“, eine weltumspannende Hypothese nicht nur ohne allen Anhalt, sondern in hellem Widerspruch mit dem effektiven, geschichtlichen Verlauf der Kultur und Zivilisation, dem Einzel- und Völkerleben, dem privaten und öffentlichen, dem Verkehr und Handel, der Kunst und Wissenschaft, ja der menschlichen Betätigung und Betriebsart auf allen Gebieten? Überall sind es Personen, welche die Entwicklung tragen und fördern, vorangehen und Nachfolge finden: Männer, die ihr Leben einsetzen für Gutes und Hohes, für Pflicht und Recht, nirgends Komplexe von Empfindungen ohne die Seele, die sie hat, ohne den Helden, der sie verklärt und bewährt mit entschlossenem Ernst und unerschütterlicher Treue! Eine Universalgeschichte von Empfindungskomplexen? Ein antiker oder moderner Staat ohne Regierende und Regierte? Ein Hausstand ohne Haupt? Ein Volk ohne Männer? Eine Wissenschaft ohne selbstbewußte Arbeiter? Eine Welt ohne Ichs, die in ihr mit Wissen und Willen leben und streben, hoffen und fürchten, aber gleichwohl ihre Schuldigkeit tun: wer kann nur den Gedanken denken mitten zumal in der impulsiven, angeregten, eifrigen, vielbewegten Gegenwart!

* * *

Woran es Prof. Verworn [1]) liegt, ist eine naturwissenschaftliche, eine „aus naturwissenschaftlichen Prinzipien heraus eigene, allumfassende, einheitliche Weltanschauung“[1]). Eine einheitliche. „Es liegt im Begriff der Erkenntnis, daß sie reduktiv wirkt, indem sie eine Vielheit der Dinge auf gemeinsame Prinzipien zurückführt.“ [2])

Auf einen leitenden Urgrund, würde ich sagen, aber darüber hinaus „auf gemeinsame Prinzipien“, der Rekurs scheint mir nicht „im Begriff der Erkenntnis“ zu liegen. Diese fordert einen einheitlichen Anfang, einen einheitlichen Ausgang, ein einheitliches Woher, aber keineswegs einen „Monismus der Prinzipien“ [2]).

[1]) „Prinzipienfragen in der Naturwissenschaft“ 1905. S. 6. Ein Vortrag, den er in der allgemeinen Sitzung des X. Nederlandsch Natuuren Geneeskundig-Congres zu Arnheim am 29. April 1905 gehalten hat.

[2]) S. 7.

Die lebendige Einheit steht von altersher in höherer Schätzung als die starre Einerleiheit. Der *Μόνος* ist der *Μονάς* sehr überlegen. Der „Begriff der Erkenntnis" schließt es keineswegs aus, daß die lebendige Einheit in den verschiedenen Daseinsgebieten dementsprechend verschiedene Gestaltungsprinzipien einschließt, verschiedene je nach der Stelle, die die Gebiete im Weltall einnehmen, und nach der Aufgabe, die ihnen im Interesse des Ganzen obliegt.

Wer von der Natur ausgeht, empfängt von ihr nicht den Eindruck der Einerleiheit, sondern den einer großartigen Mannigfaltigkeit, in der ein Daseinskreis dem andren dient und alle zusammen den einheitlichen Makrokosmos bilden. Nicht den Eindruck eines Monismus der Prinzipien, aber allerdings den eines allmächtigen, intelligenten lebendigen, persönlichen Willens, ohne den der Makrokosmos so wenig denkbar ist, wie der ihn bewundernde Mensch, der Mikrokosmos.

Der Erkenntnisprozeß kann konsequenterweise nur zu einer einheitlichen Ursache der einheitlichen Welt führen. Nicht zum Monismus der Prinzipien, sondern zum Monotheismus.

In demselben Maß, in dem die Anerkennung einer zusammenhängenden Ordnung der Dinge zur Geltung kommt. Wie denn auch der Olymp der griechischen Poesie sich je länger je mehr in seinem Haupte, dem „Vater der Menschen und Götter", einheitlich zuspitzt.

Francis Bacon, der Begründer des Empirismus, 1561 bis 1626, der die Scheinehe von Theologie und Philosophie für die Wurzel alles Übels erklärte, für den nicht Gott, sondern die Natur Gegenstand der Spekulation war, sieht die gesetzmäßigen Naturwerke als hinreichend zur Widerlegung des Atheismus an. Eher, meint er, wäre an die abenteuerlichsten Fabeln des Koran, des Talmud, der Legende zu glauben, als daran, daß die Welt ohne Verstand sei.

Ebenso hielt der Begründer der neueren mathematischen Physik und der physischen Astronomie Isaak Newton bestimmt daran fest, daß die Bewegung der Materie nur durch ein außerweltliches Wesen mitgeteilt werden könne.

Auch Charles Darwin fühlt sich gezwungen, sich nach einer ersten Ursache umzusehen im Besitze eines intelligenten, dem des

Menschen in einem gewissen Grade analogen Geistes, und erklärt: „Ich verdiene, Theist genannt zu werden" [1]).

Ihm ist es „unmöglich einzusehen, daß dieses ungeheure und wunderbare Weltall, welches den Menschen umfaßt mit seiner Fähigkeit, weit zurück in die Vergangenheit und weit hinaus in die Zukunft zu blicken, das Resultat blinden Zufalls oder der Notwendigkeit sei" [2]).

Desgleichen Herbert Spencer. Der eine Gedanke, für den er sein Leben einsetzt, ist das Entwicklungsgesetz. Ihm gilt es als das entscheidende Grundgesetz, so universal wie die Schwerkraft, welches alle Vorgänge, nicht nur die organischen Formerscheinungen, mit denen es die sog. Biologie, die Pflanzen- und Tierkunde, zu tun hat, sondern ausdrücklich auch die seelischen Phänomene erkläre, von denen die Psychologie, die Soziologie und die Ethik handeln. Aber „die atheistische Lehre" sieht er als „völlig undenkbar" [3]) an. „Irgend eine Ursache müssen wir annehmen" [4]). „Es ist unmöglich, die letzte Ursache beschränkt zu denken". Sie muß alle Macht in sich schließen und über jedem Gesetze stehen [5]).

Prof. Verworn dagegen glaubt nicht, „neben den Prinzipien der Naturwissenschaft ein mystisches Prinzip anderer Art annehmen zu müssen" [6]). Die Annahme eines Dualismus der Prinzipien sei freilich bequemer, aber auch unbefriedigender. So erscheint es ihm „heute, wo sich der Mystizismus auf allen Gebieten des menschlichen Lebens, in Religion und Philosophie, in Kunst und Wissenschaft, aus seinen dunklen Winkeln wieder hervorwagt" [6]), besonders am Platze zu sein, zu prüfen, ob wir denn in den beiden großen Fragen des Lebens und der psychischen Vorgänge irgend einen Grund haben, einer monistischen Erkenntnis zu entsagen. In unsrem gesamten Erfahrungskomplex findet er nur diese zwei Stellen, an denen Naturforscher bisweilen Schwierigkeiten haben, eine monistische Erkenntnis zu erreichen. Wer diese nicht erreicht, der hat, urteilt Max Verworn

---

[1]) „Leben und Briefe von Charles Darwin" mit einem seine Autobiographie enthaltenden Kapitel. Herausgegeben von seinem Sohne Francis Darwin. 3 Bände. Deutsch von Victor Carus. I, 290.

[2]) 289.

[3]) „A System of Synthetic Philosophy" 11 Bände 1862—95. I. „First principles". „Grundlagen der Philosophie". 1875, p. 32.

[4]) 37. — [5]) 38. — [6]) „Prinzipienfragen . . ." S. 7.

im voraus und endgiltig, „einen Fehler gemacht, und die Rechnung war falsch“ [1]).

Freilich sind die „Organismen ohne Ausnahme charakterisiert durch den Besitz von hochkomplizierten Kohlenstoffverbindungen, vor allen Dingen von Eiweißverbindungen. Kein anorganisches System enthält auch nur ähnliche Komplexe. Gehen wir aber tiefer in der Analyse bis zu den elementaren Bestandteilen, so finden wir keine andren Elemente in der lebendigen Substanz als in der anorganischen Natur. Der Unterschied liegt lediglich in der Kombination“ [2]).

Aber ist nicht eben diese eigenartige Kombination die Pointe, die erklärt, das Problem, das gelöst sein will?

Auch die Kombination von Stoffwechsel **und** Wachstum? Alle lebendige Substanz, solange sie Lebenserscheinungen zeigt, hat einen Stoffwechsel **und** wächst. In irgend einem anorganischen System finden wir dieses Zumal nicht. Aber sowohl Stoffwechsel ohne Wachstum als auch Wachstum ohne Stoffwechsel gibt es auch bei leblosen Systemen.

Auch die Zelle? Alle Organismen besitzen dieses gleiche Strukturelement. Dagegen kommt es nirgends in der anorganischen Natur vor. Zeigt nun eine Analyse der Zelle „als Inhalt wieder eine Kombination verschiedener chemischer Verbindungen, in letzter Instanz wieder die Elemente der anorganischen Welt“ [3]): ist damit ihr Dasein und die weitere Tatsache: „Omne vivum e cellula“ schon erklärt?

Was zu erklären bleibt, ist, „daß der lebende Organismus nicht nur ein Komplex chemischer Stoffe und ein Träger physikalischer Kräfte ist, sondern“ daß er auch „eine besondere Organisation, eine Struktur besitzt, vermöge deren er sich von der unorganischen Welt ganz wesentlich unterscheidet“ [4]). „Daß der Organismus sich durch seine Struktur, beispielsweise durch seinen Aufbau aus Zellen, von allen anorganischen Zellen unterscheidet“, erkennt auch Verworn als unbezweifelt an. Aber er bestreitet, „daß diese Struktur etwas anderes als ein Ausdruck physikalischer und chemischer d. h. mechanischer Prinzipien ist.“ Er „findet,

[1]) S. 7. — [2]) S. 9. — [3]) S. 10.

[4]) Oskar Hertwig, „Die Lehre vom Organismus und ihre Beziehung zur Sozialwissenschaft“ 1899.

daß die ganze Formbildung des Organismus sich mehr und mehr auflöst in physikalische und chemische Probleme“ [1]). „Mehr und mehr in . . Probleme“. Also Probleme sind's noch. Ob sie sich physikalisch oder chemisch lösen lassen werden, müßte mindestens erst abgewartet werden.

Und bleiben nicht immer noch die psychischen Erscheinungen, die den lebendigen Organismus vom organischen System unterscheiden? Hier liegt, sagt Verworn, „der zweite Punkt, an dem mancher dem Dualismus verfällt“. „Hier liegt ein uraltes und doch ewig junges Problem, und trotzdem in Wirklichkeit gar kein Problem“ [2]).

„Dieser Dualismus hat unser ganzes Denken verseucht, wie ein Infektionsgift den Organismus“ [3]). „Die Vorstellung, daß eine ausdehnungslose, immaterielle und daher den Sinnen nicht wahrnehmbare Seele in unserm materiellen und sinnlich wahrnehmbaren Körper wohne, wie ein geheimnisvoller unsichtbarer Mieter in einem Hause, diese Vorstellung ist heute ein universeller Besitz aller kultivierten Völker“ [3]). Ungeachtet des „Versuchs von Spinoza, des Materialismus, der modernen Identitätslehren, der energetischen Anschauung von Ostwad“. Eine wirklich befreiende Lösung zu geben, haben sie nicht vermocht [3]). Und Verworn behauptet: „Es existiert in Wirklichkeit gar kein Dualismus von Leib und Seele. Es gibt nur Dinge von einer Art. Der menschliche Geist hat sich hier, ohne es zu merken, selbst eine Barrikade gebaut, gegen die er nun erfolglos kämpft“ [3]).

„Was das „Ich“ charakterisiert, ist nur die außerordentlich häufige und scheinbar unveränderte Wiederkehr bestimmter Empfindungen und Empfindungskomplexe, die uns dadurch als ein stetiger Bestand erscheinen“ [4]). „Wiederkehr“? So waren sie inzwischen abwesend?

Ich frage: Wer oder was ist es denn, wohin bestimmte Empfindungen und Empfindungskomplexe „wiederkehren“? Der Empfindungskomplex, der an die Stelle des Ich getreten ist? Aber seine „Bestandteile sollen nicht kontinuierlich und nie alle gleichzeitig kombiniert“ [4]) sein. Ja das „Ich“ soll eben erst dadurch in unsrer Vorstellung irrtümlich zustande kommen, daß diese

[1]) „Prinzipienfragen . . .“ 12.

[2]) S. 21. — [3]) S. 23. — [4]) S. 24.

im voraus und endgiltig, „einen Fehler gemacht, und die Rechnung war falsch“ [1]).

Freilich sind die „Organismen ohne Ausnahme charakterisiert durch den Besitz von hochkomplizierten Kohlenstoffverbindungen, vor allen Dingen von Eiweißverbindungen. Kein anorganisches System enthält auch nur ähnliche Komplexe. Gehen wir aber tiefer in der Analyse bis zu den elementaren Bestandteilen, so finden wir keine andren Elemente in der lebendigen Substanz als in der anorganischen Natur. Der Unterschied liegt lediglich in der Kombination“ [2]).

Aber ist nicht eben diese eigenartige Kombination die Pointe, die erklärt, das Problem, das gelöst sein will?

Auch die Kombination von Stoffwechsel und Wachstum? Alle lebendige Substanz, solange sie Lebenserscheinungen zeigt, hat einen Stoffwechsel und wächst. In irgend einem anorganischen System finden wir dieses Zumal nicht. Aber sowohl Stoffwechsel ohne Wachstum als auch Wachstum ohne Stoffwechsel gibt es auch bei leblosen Systemen.

Auch die Zelle? Alle Organismen besitzen dieses gleiche Strukturelement. Dagegen kommt es nirgends in der anorganischen Natur vor. Zeigt nun eine Analyse der Zelle „als Inhalt wieder eine Kombination verschiedener chemischer Verbindungen, in letzter Instanz wieder die Elemente der anorganischen Welt“ [3]): ist damit ihr Dasein und die weitere Tatsache: „Omne vivum e cellula“ schon erklärt?

Was zu erklären bleibt, ist, „daß der lebende Organismus nicht nur ein Komplex chemischer Stoffe und ein Träger physikalischer Kräfte ist, sondern“ daß er auch „eine besondere Organisation, eine Struktur besitzt, vermöge deren er sich von der unorganischen Welt ganz wesentlich unterscheidet“ [4]). „Daß der Organismus sich durch seine Struktur, beispielsweise durch seinen Aufbau aus Zellen, von allen anorganischen Zellen unterscheidet“, erkennt auch Verworn als unbezweifelt an. Aber er bestreitet, „daß diese Struktur etwas anderes als ein Ausdruck physikalischer und chemischer d. h. mechanischer Prinzipien ist.“ Er „findet,

[1]) S. 7. — [2]) S. 9. — [3]) S. 10.

[4]) Oskar Hertwig, „Die Lehre vom Organismus und ihre Beziehung zur Sozialwissenschaft“ 1899.

daß die ganze Formbildung des Organismus sich mehr und mehr auflöst in physikalische und chemische Probleme“ [1]). „Mehr und mehr in . . Probleme“. Also Probleme sind's noch. Ob sie sich physikalisch oder chemisch lösen lassen werden, müßte mindestens erst abgewartet werden.

Und bleiben nicht immer noch die psychischen Erscheinungen, die den lebendigen Organismus vom organischen System unterscheiden? Hier liegt, sagt Verworn, „der zweite Punkt, an dem mancher dem Dualismus verfällt“. „Hier liegt ein uraltes und doch ewig junges Problem, und trotzdem in Wirklichkeit gar kein Problem“ [2]).

„Dieser Dualismus hat unser ganzes Denken verseucht, wie ein Infektionsgift den Organismus“ [3]). „Die Vorstellung, daß eine ausdehnungslose, immaterielle und daher den Sinnen nicht wahrnehmbare Seele in unserm materiellen und sinnlich wahrnehmbaren Körper wohne, wie ein geheimnisvoller unsichtbarer Mieter in einem Hause, diese Vorstellung ist heute ein universeller Besitz aller kultivierten Völker“ [3]). Ungeachtet des „Versuchs von Spinoza, des Materialismus, der modernen Identitätslehren, der energetischen Anschauung von Ostwad“. Eine wirklich befreiende Lösung zu geben, haben sie nicht vermocht [3]). Und Verworn behauptet: „Es existiert in Wirklichkeit gar kein Dualismus von Leib und Seele. Es gibt nur Dinge von einer Art. Der menschliche Geist hat sich hier, ohne es zu merken, selbst eine Barrikade gebaut, gegen die er nun erfolglos kämpft“ [3]).

„Was das „Ich“ charakterisiert, ist nur die außerordentlich häufige und scheinbar unveränderte Wiederkehr bestimmter Empfindungen und Empfindungskomplexe, die uns dadurch als ein stetiger Bestand erscheinen“ [4]). „Wiederkehr“? So waren sie inzwischen abwesend?

Ich frage: Wer oder was ist es denn, wohin bestimmte Empfindungen und Empfindungskomplexe „wiederkehren“? Der Empfindungskomplex, der an die Stelle des Ich getreten ist? Aber seine „Bestandteile sollen nicht kontinuierlich und nie alle gleichzeitig kombiniert“ [4]) sein. Ja das „Ich“ soll eben erst dadurch in unsrer Vorstellung irrtümlich zustande kommen, daß diese

[1]) „Prinzipienfragen . . .“ 12.

[2]) S. 21. — [3]) S. 23. — [4]) S. 24.

„wiederkehrenden" Empfindungen und Empfindungskomplexe uns als ein ſtetiger Beſtand „erſcheinen". Alſo wo iſt ihr Heim, in dem ſie Unterkunft finden, das ſie als das ihre zu erkennen vermögen? Unſer Körper, unſre Umgebung, unſer gewohntes Empfinden und Denken? Das eben ſollen ſie ſelbſt ſein. Vor allem „die Empfindungen des eigenen Körpers, aber darüber hinaus auch die täglich wiederkehrenden unſrer Umgebung"[1]). Aber eben von wo kehren ſie wieder? Wandern ſie inzwiſchen in andre Diſtrikte zu andren Körpern? Der Reiſebericht bietet große Schwierigkeiten.

„Die Empfindungen kommen und gehen"[1]). Darüber iſt kein Streit. Jeder weiß es aus täglicher Erfahrung. Aber dieſe unbeſtreitbare und von beiden Parteien unbeſtrittene Tatſache wird zum völligen Rätſel, ja ganz unmöglich, wenn die in Rede ſtehenden Empfindungen kein Ich hat und — behält, bewußt oder latent, bis ſie neue Eindrücke, neue Empfindungen wieder erwecken oder aſſoziieren, und ſie ſo ſich über die Schwelle des Bewußtſeins wieder erheben. Wenn das Ich ſie nicht hat, können ſie gar nicht entſtehen; wenn das Ich ſie nicht behält, können ſie nicht einen Moment weiter beſtehen. Verworn beſcheidet: „Sie treten von außen her ein und treten nach außen hin aus"[1]). Weder das eine noch das andre iſt möglich und überhaupt nur denkbar, wenn ſie kein Ich hat und behält. Nur das Ich kann ſie von außen durch einen Eindruck empfangen. Gibt es kein Ich, ſo gibt es keine Stelle, wo ſie eintreten könnten, und keinerlei Stätte, wo ſie zu bleiben vermöchten; ſo gibt es überhaupt keine Empfindungen.

Nur das Ich kann die Empfindungen, die es hat, auch nach außen hin „austreten", es kann ſie wirkſam werden laſſen nach außen. Gibt es kein Ich, ſo iſt auch dazu keine Möglichkeit. Die Rede davon hat gar keinen Sinn. Empfindungen gibt es überhaupt nicht und nirgends ohne ein Ich, das ſie hat. Das Wort verliert alle Bedeutung ohne das Ich, das ihr Träger iſt.

Die unwegdeutbare Tatſache, die Verworn ſelbſt konſtatiert, daß die Empfindungen „kommen und gehen", wird ſo zum einwandfreien Datum gegen ſeine Leugnung des Ich.

Er dagegen ſchließt: Die Empfindungen „treten von außen her ein und treten nach außen hin aus. Es muß alſo außer dem

[1]) S. 24.

‚Ich' noch Material für ſeinen Aufbau vorhanden ſein. Dieſes Material iſt das, was ich als die Außenwelt oder auch Körperwelt kenne. Die Außenwelt iſt wirklich da, ſie iſt nicht mein Phantaſiegebilde, wie der Solipſismus ſich denkt, denn ich kann ſie beweiſen. Die Uhr geht weiter, auch wenn ich ſie nicht andauernd beobachte. Aber dieſe äußere Körperwelt enthält keine anderen Elemente als diejenigen, die auch mein „Ich" aufbauen, nichts anderes als Empfindungen. Sie beſteht aus denſelben Elementen, wie „Ich". Jeder Beſtandteil der Körperwelt kann zum Beſtandteil meines Ich werden und wird es, ſobald er ſich einfügt. Das Auge iſt nicht immer geöffnet. So finde ich überhaupt nur eine Art von Dingen in der Welt. Dieſelben Beſtandteile, die mein ‚Ich' oder, wie es heißt, meine ‚Seele' bilden, bauen auch die Körperwelt auf. Ich finde in beiden dieſelben Prinzipien. Der Gegenſatz von Leib und Seele iſt gar nicht vorhanden. Es exiſtiert nur eine einheitliche Art von Dingen. Es exiſtiert nur eine Welt. Kein Gegenſatz zwiſchen Körperwelt und Welt der Seele. Die alte Unterſcheidung von Naturwiſſenſchaften und Geiſteswiſſenſchaften zerfließt. Das Prinzip des Geſchehens bleibt überall gleich"[1]).

Dieſes „Facit der moniſtiſchen Weltanſchauung, zu der eine vorurteilsfreie Naturforſchung führt"[2]), geht aus von Empfindungen ohne ein Ich, das ſie hat. Das heißt von einem undenkbaren Phänomen, von einem in ſich widerſpruchsvollen Begriff. Sie ſetzt weiter voraus, daß die Außen- oder Körperwelt, deren Wirklichkeit ſie nicht leugnet, aus Empfindungen beſteht, aus Empfindungen ohne ein Ich, das ſie hat. Das heißt wieder: aus denkunmöglichen Elementen.

Die Empfindungen weiſen freilich ſtets über ſich ſelber hinaus, ſie deuten auf eine von dem vorſtellenden Subjekt verſchiedene Außenwelt hin und bilden zur Erkenntnis derſelben das Mittel. Im Unterſchied von den Gefühlen, die nur das Subjekt ſelbſt betreffen und unmittelbar eine Beziehung darüber hinaus auf die objektive Welt nicht notwendig und nicht unter allen Umſtänden haben. Aber nicht einmal dieſer Unterſchied läßt ſich durchführen. Wir fühlen niemals Luſt oder Unluſt, ohne eine Empfindung oder Vorſtellung im Bewußtſein zu haben, die damit zuſammenhängt.

[1]) S. 24—27. — [2]) S. 27.

Auf das Subjekt ist aber in keinem Falle zu verzichten, ohne jedem der beiden Begriffe die Lebensbedingung, die Existenzmöglichkeit zu nehmen.

So dokumentiert sich diese Beweisführung als ein offensichtlicher Zirkelschluß. Was bewiesen werden sollte, war die Ich-Illusion. Und was ihr von vornherein feststeht, wovon sie von Haus aus ausgeht, ist wieder gar nichts anderes, als daß das Ich eine Illusion ist, daß es Empfindungen gibt ohne ein Subjekt, das sie hat; daß uns ein Bewußtwerden des Erregungszustandes unseres Empfindungsnervenapparates möglich ist ohne ein empfindendes Individuum.

Der eine Punkt, um den sich der Beweis, ohne vorwärtszuschreiten, dreht. Ein Kreisschluß. Diallēle. So sehr er diesen Fehler zu vermeiden scheint und der Denker sich bewußt ist, ihn vermieden und völlig ausgeschlossen zu haben.

„Halte ich mich also", schreibt Max Verworn, „*ohne Voreingenommenheit für irgend ein Theorem* streng an die Erfahrung und gehe ich *jeder Hypothese* aus dem Wege, so finde ich überhaupt nur eine Art von Dingen" [1]).

So sieht *er* seinen Fund an. Mir dagegen erscheint er ganz unmöglich ohne seine „Voreingenommenheit" von dem „Theorem": „Es gibt nur Dinge von einer Art" [2]), und ohne die „Hypothese": „Der Mensch hat sich hier selbst eine Barrikade gebaut" [2]).

In der „Einleitung" zum ersten Bande der von ihm herausgegebenen „Zeitschrift zur allgemeinen Physiologie" 1902 definiert er [3]) „die Physiologie" als „die Lehre von den *körperlichen* Lebenserscheinungen" und erklärt selbst: „Bei dieser Definition sind die *psychischen* Erscheinungen, welche nicht Körpervorstellungen sind, vom Gebiete der Physiologie ausgeschlossen. Die Physiologie hat sich danach nur mit demjenigen Vorstellungskomplex zu beschäftigen, den wir, im Gegensatz zu den andren, nicht nach Raum, Zeit und Kausalität geordneten Bestandteilen der Psyche, als Körperwelt bezeichnen" [4]). „Die subjektiven Erscheinungen, die nur durch eigne innere Erfahrung wahrgenommen werden können, bilden das Gebiet der Psychologie im engeren Sinne." „Alle

[1]) S. 25/26. — [2]) 23.
[3]) Erster Band. Jena. S. 8. — [4]) S. 8.

psychischen Dinge müssen der Physiologie fern und der Psychologie überlassen bleiben." „Die Frage nach dem Verhältnis von Körperwelt und Psyche . . . gehört in das Gebiet der Erkenntniskritik" [1]). Verworn fordert eine „reinliche Scheidung von Physiologie und Psychologie", die „für die Zukunft unbedingt angestrebt werden muß". Die Zeit, „als man noch glaubte, daß in die Reihen des objektiven körperlichen Geschehens im Gehirn oder sonstwo, psychische d. h. unkörperliche Glieder als Ursachen eingeschaltet sein könnten", ist „heute vorbei". Vorbei die Zeit, „als man beispielsweise noch annahm, daß die Ursachen für bestimmte Muskelbewegungen nicht in körperlichen Vorgängen im Gehirn, sondern in dem psychischen Vorgang des Willens oder einer Empfindung gelegen sei." „Die exakte Wissenschaft hat längst den Standpunkt eingenommen, daß körperliche Vorgänge ihre Ursache *immer* nur in andren *körperlichen* Vorgängen haben können, und daß die Kette des objektiven körperlichen Geschehens *nirgends* durch ein subjektives psychisches Glied unterbrochen sein kann" [1]).

Das „immer" ist so wenig z. Z. ausgemacht und exakt auszumachen, wie das „nirgends". Die Wissenschaft „nimmt den Standpunkt ein". Ebenso, wenn sie erklärt: „Mag im Speziellen die Anordnung, die Verkettung, das Getriebe der Ursachen des körperlichen Geschehens in diesem oder jenem lebendigen oder leblosen System noch so verschiedenartig sein, oder mag für die lebendige Organismenwelt ein einheitliches Getriebe, eine charakteristische Anordnung und Folge von Ursachen bestehen, ganz gleich: die Prinzipien des Geschehens selbst *müssen* überall die gleichen sein, solange wir uns mit unsrer Forschung überhaupt in der Körperwelt bewegen. Darüber kommen wir nicht hinweg" [2]).

Der Satz spricht sich selbst als Postulat aus, nicht als ein exakt erwiesenes Datum, nur als ein „Müssen".

Auch darüber erweckt Verworn keine Illusion, daß die heute in der Physik und Chemie über die Prinzipien des Geschehens in der Körperwelt bestehenden Vorstellungen „keine unveränderlichen" [2]) sind. Sie haben sich gebildet, entwickelt, verändert und werden es weiter tun. „Das eine muß immer bestehen bleiben: Die allgemeinen Prinzipien, welche das Geschehen in der Körperwelt be-

[1]) S. 9. — [2]) 11.

herrschen, müssen Gültigkeit haben für lebendige wie für leblose Körper, denn die Physiologie kann nie etwas anderes sein als Physik und Chemie, d. h. Mechanik der lebendigen Körper“ [1]).

Auch das, wie das alles, erscheint Prof. Verworn „unsagbar selbstverständlich“ [2]), aber keineswegs allen andren Vertretern seines Fachs. Ihm „weigert sich fast die Feder, einen so trivialen Gedankengang niederzuschreiben“ [2]). Ihm ist „Vitalismus“ und „Neovitalismus“ ein „unseliges Wort“, aber andren Physiologen ist es damit völliger Ernst.

Also auch diese seine Stellung ist weder unbestritten noch unangefochten, und keineswegs kann sie als ausgemacht gelten oder als verbindliche Weisheit. Immerhin sieht er die Ursache dessen, was er „Verwirrung“ nennt, darin, daß Bunge die psychischen Erscheinungen [2]) nicht scharf von den rein physiologischen Dingen [2]) sondert.

Der Unterschied beider ist also in diesem Stadium seines Denkens noch da; psychologische Probleme gehören eben nicht in die Physiologie“ [2]). „Die Frage nach den Beziehungen der Körperwelt zur Psyche, so wichtig sie für jeden Naturforscher ist, geht über die Naturwissenschaft hinaus“ [2]). Die Psyche ist ihm hier noch ein Datum und ein ἄλλο γένος als die Körperwelt.

Auch seine Stellung dazu hat sich „gebildet, entwickelt, verändert“. So mag oder wird „sie sich auch in Zukunft verändern und weiter entwickeln“ [3]). So wird er vielleicht auch wieder über den Psychomonismus hinauskommen. Ja, es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln. Ganz sicherlich wird das pro und contra in ihm die Waffen noch lange nicht in die Scheide stecken, wenn es dazu überhaupt jemals kommt.

Jetzt hofft er von der konditionalen Betrachtungsweise. Könnte ein Laplacescher Geist im Sinne Du Bois-Reymonds in das Gehirn eines lebendigen Menschen hineinsehen, während dieser die Empfindung einer Rose hat, die er ansieht, so würde ein solcher idealer Geist die sämtlichen physiologischen Vorgänge in den Ganglienzellen beobachten, die sich während der Empfindung des betreffenden Menschen abspielen, aber — so nimmt nun Du Bois-Reymonds Art der Betrachtung an — er würde niemals die

[1]) S. 11. — [2]) S. 12. — [3]) S. 11.

Empfindung der Rose selbst wahrnehmen und würde nicht verstehen, wie diese zustande kommt. Prof. Verworn fragt: Ja, was denkt man denn eigentlich zu finden, wenn man die Empfindung selbst in den Ganglienzellen des Beobachteten sucht? Hier liegt der Fehler: Man glaubt, der Beobachter müßte die Empfindung der Rose selbst haben, die der andre hat, während der Beobachter in sein Gehirn hineinsähe. Das kann er nicht, denn „gleiche Vorgänge oder Zustände können ja immer nur da sein, wo gleiche Bedingungen sind“. Der Beobachter kann unmöglich die Empfindung der Rose haben, die der Beobachtete hat, sondern nur die Empfindung von dessen Gehirn. Jawohl! Aber eben diese Empfindung von dem beobachteten Gehirn des andren verrät durchaus keine Spur davon, wie in ihm die Empfindung zustande kommt und kommen kann, und die konditionale Betrachtungsweise ändert daran absolut nichts. Die Krux bleibt dieselbe und das Problem ungelöst.

Freilich können gleiche Empfindungen bei ihm, dem Beobachteten, oder bei mir, dem Beobachter, nur vorhanden sein, wenn bei uns beiden die gleichen Bedingungen bestehen d. h. wenn wir beide die Rose ansehen. Aber darum handelt es sich gar nicht. Nicht die gleiche Empfindung, die der Beobachtete von der Rose hat, beansprucht der Beobachter im Geiste Du Bois' zu haben, sondern irgend einen Anhalt dafür, wie es von den beobachteten physiologischen Vorgängen aus zur Empfindung kommt und kommen kann, und daran fehlt's.

Der Satz Verworns: „Bei konditionaler Betrachtungsweise ist eine Empfindung genau ebenso ein Objekt sinnlicher Wahrnehmung, wie jedes andre Ding, und damit erledigt sich der Dualismus von Leib und Seele von selbst“ [1]), trifft eben in seinen beiden Teilen nicht zu. Der Beobachter nimmt schlechterdings nichts von dem Akt der Empfindung, von der Empfindung der Rose selbst sinnlich wahr. Und eben damit erledigt sich der Dualismus nicht.

Mögen die Prinzipien für die Erforschung der Bewußtseinsvorgänge als dieselben in Anspruch genommen werden wie die Prinzipien aller Forschung d. h. die Ermittlung ihrer sämtlichen Bedingungen; mögen auf diesem Wege prinzipielle Grenzen nirgends

[1]) „Allgemeine Physiologie“. 5. Aufl. 1909, S. 46.

anerkannt werden; mag die Forschung frei sein, unbegrenzt und so weit reichen wie die unendliche Welt: findet sich unter den erforschten Bedingungen die die Empfindung selbst erklärende nicht, so läßt sich nicht sagen, daß sie erklärt sei und mit dem Machtspruch, „der Dualismus von Leib und Seele erledigt sich damit von selbst", ist das Problem nicht gelöst.

* * *

Dagegen galt es Max Verworn[1]) schon 1905 als „ein sehr erfreuliches Zeichen für die Entwicklung unsres philosophischen Denkens, daß die hier skizzierte Grundidee, die, als sie von Mach und Avenarius zum Ausdruck gebracht wurde, anfangs nur wenig Verständnis fand, doch jetzt immer weitere Verbreitung und Anerkennung gewinnt. Als Beleg dafür möchte ich," schreibt er, „die Schrift von Carl Heim „Das Weltbild der Zukunft"[2]) 1904 erwähnen."

Carl Heim ist überzeugt, „daß sich das Ziel, dem unser modernes Denken zustrebt, aus der gegenwärtigen wissenschaftlichen Lage mit einiger Wahrscheinlichkeit erschließen läßt"[3]). Die vier „wohl am meisten für unsre Zeit charakteristischen" Tendenzen sieht er auf dem Wege dahin:

1. Die, „die bleibenden Grundgedanken des Kantischen Systems immer völliger von allen scholastischen Elementen zu reinigen"[4]).

2. Die von Richard Avenarius und Ernst Mach „begonnene Zersetzung des Ich-Mythus", welche die „volle Anwendung der naturwissenschaftlichen Forschungsmethode auf das psychologische Gebiet in seinem ganzen Umfang möglich macht".

3. Die „Auflösung der atomistischen Grundlage der bisherigen Physik"[5]).

---

[1]) „Prinzipienfragen in der Naturwissenschaft", S. 27.

[2]) Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie. Motto: „Seele nur ist dieses Weltall". Chândogya Upanishad 7, 25, 2.

[3]) Heim III.

[4]) A. Riehl, „Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart" und P. Natorp, „Platos Ideenlehre".

[5]) J. B. Stallo, „Die Begriffe und Theorien der modernen Physik" und W. Ostwald, „Vorlesungen über Naturphilosophie".

4. „Das durch die ganze theologische Apologetik des 19. Jahrhunderts hindurchgehende Suchen nach einer von aller Metaphysik und von allen philosophischen Beweisgründen unabhängigen, nur in sich selbst ruhenden Glaubensposition."

Ich trage Bedenken, diese vier als „die Haupttendenzen innerhalb des heutigen Denkens"[1]) anzuerkennen. Weder haben sie die Führung auf den betreffenden Arbeitsgebieten, noch steht ihnen die ganz überwiegende Mehrheit der denkenden Mitwelt anders als ablehnend gegenüber. Immerhin sind sie da, werden gehört und wollen gehört werden, haben in gewissen Grenzen Anhang und bemühen sich, ihn zu erweitern. So kann es als ein zeitgemäßes Interesse empfunden werden, zu erfahren, wohin man von ihnen aus kommt, und einen einsamen Denker zu begleiten, der darüber nachgedacht hat. Nicht zum Zeitvertreib oder zum Denk-Sport, sondern als einer, der „den Schmerz des Fragens kennt und das Heimweh nach seinem Stillewerden."

Aber eben dies schon ist das Problem. „Man lehrte uns, es gebe eine doppelte Region des Seins", die Welt der sinnlichen Empfindungen und dahinter die Welt des bloßen Vorstellens und Denkens, ein sog. Ich als Subjekt des Empfindens, Vorstellens, Denkens und auch noch des sog. Willens und dieser Welt des Ichs gegenüber eine objektive Welt. „Dieses System war es, welches die Fragen stellte, über deren verschiedene Beantwortung man sich in Parteien spaltete."[2]) Es ermutigt nicht zu einem neuen Versuch. „Nur ein Ausweg ist noch übrig", es selbst einer Prüfung zu unterziehen. „Denn die Not zwingt zum Äußersten."

„Alles Gegebene ist mein Bewußtseinsinhalt, ist subjektive Erkenntnis. Die Erkenntnis hat überhaupt kein außer ihr liegendes Objekt. Dann kann auch nicht mehr vom Subjekt geredet werden. Die Subjekt-Objekt-Unterscheidung ist zur Ruhe gekommen"[3]).

„Wir haben es überall in der Welt nur mit Verhältnissen zu tun. Es gibt nichts anderes als gegenseitige Verhältnisse. Wir leben in einem großen System von Verhältnissen und sind selbst ein Teil davon"[4]). „Das Du" ist uns nur als unsre Vorstellung gegeben. „Und ich kann mich in das Du nicht hineinversetzen,

---

[1]) Heim IV. — [2]) 5. 6.

[3]) 21. — [4]) 23. 24.

hineindenken, hineinempfinden, ohne daß dieses Du eben damit mein Ich wird und mein seitheriges Ich mir als das Du gegenübertritt“[1]). Das Ich ist „nur ein anderes Wort für die Möglichkeit, Unterschiedenes in Unterscheidungen zusammenzufassen“[2]).

Warum entfaltet sich mir die Welt nicht vom Auge des Schmetterlings aus, der dort auf der Tulpe zittert, oder vom Auge des Raubvogels aus, der dort im Himmelsblau kreist, oder vom Auge der Sonne aus? Niemand weiß einen Grund. Die Entscheidung fiel nun einmal so[3]). „Was die Menschen mit dem Worte ‚Wille‘ und ‚Willkür‘ bezeichnen, ist nichts anderes als die Entscheidung von Umtauschverhältnissen, dem weltschöpferischen Prinzip im engsten wie im weitesten Sinn.“[4]) „Die ganze Erfindung eines im Gehirn aufgeschlagenen Verstandestribunals, vor dem das zu den fünf Stadttoren der Sinne hereinflutende Landvolk der Empfindungen erscheinen müßte, um sein Urteil zu empfangen, kommt nur daher, daß das flüssige Grundverhältnis zwischen Unterscheidung und Unterschiedenem eintrocknete.“ „Diese ganze Mythologie der Vermögen“ verweist Carl Heim in das Reich der Sage, und auch „das Vermögen der Erinnerung und Vorstellungsassoziation“ fällt für ihn als „überflüssige Hilfshypothese“ dahin[5]). Im äußersten Kampfe der Einheits-Tendenz mit der Vielheits-Tendenz sieht er Begriffe gebildet und Gesetze entdeckt.

„Jeden Welterklärungsversuch, der mit noch weniger letzten Unterscheidungen auskommt, empfinden wir wie eine Erlösung“. „Er bringt uns dem Nirvana näher“[6]). Jedes neue Ereignis kann sich entweder der bisherigen Einteilung einfügen, d. h. nach schon bekannten Gesetzen erklären lassen oder eine Neueinteilung alles Bisherigen nötig machen. Die Erweiterungsfähigkeit des Weltbildes um neue Gebiete ist unendlich und die Einteilbarkeit scheinbar bekannter Gebiete nicht minder. „Somit gibt es kein einziges Naturgesetz, und wäre es durch eine noch so lange Vergangenheit bestätigt.“[7])

„Die ganze mythologische Periode des Denkens befindet sich eben“, berichtet Carl Heim, „in den letzten Zügen ihres Auflösungsprozesses.“[8]) Schon ist das Fundament, der Glaube an

[1]) 84. — [2]) 96. — [3]) 103. — [4]) 109.
[5]) 114. — [6]) 128. — [7]) 130. — [8]) 149.

die Materie, gefallen. Damit ist die „Kraft“, die einst in der Materie hauste, obdachlos geworden. Die Energie, sagt Ostwald, der jüngste Naturphilosoph, braucht keinen ‚Träger‘ mehr. „Die Energie ist keine Summe hinter der Wirklichkeit oder in der Wirklichkeit, sondern ein Verhältnis zwischen Wirklichkeiten“[1]).

„Im Grunde ist es eine einzige stetige Entwicklungsreihe, die von der sich selbst erhaltenden Form eines stationären Energiegebildes anorganischer Art zu der schleimigen Masse des einfachsten Organismus, der durch Selbstteilung sich fortpflanzenden Monere führt, von da . . . zu den eigentlichen Wirbeltieren mit Schädel und Gehirn“[2]). „Wo soll hier,“ fragt Heim, „der große Sprung geschehen, durch den sich die Welt wie durch ein Wunder verdoppelt und in ihrer eigenen Mitte in einer zauberhaften Kapsel noch einmal wirklich wird?“[3])

Woraufhin schreiben wir dem Gehirn des höheren Organismus eine Ausnahmestellung gegenüber allen anderen energetischen Umsatzerscheinungen zu, die doch nur graduell von ihm verschieden sind?[4]) „Die Geschichte des Denkens geht ihrem Ende entgegen.“ Die Passion des Gedankens „ist erloschen“.

Kant, der übergreifende Geist, hat die Fragestellung selbst zum Problem erhoben. Die Unterscheidungsform und der unterschiedene Inhalt sind ohne einander undenkbar. „Ohne Kategorien ist überhaupt keine Erfahrung denkbar“[5]). „Im primitivsten Eindruck sind sie immer schon enthalten, wenn er überhaupt zustande kommt“[5]). „Die Auflösung des starren Subjekt-Objekt-Schemas ist bei Kant noch in den ersten Anfängen“[5]). „Sie ist zwar,“ schließt Heim, „eine unvermeidliche Konsequenz seiner Erkenntnistheorie. Denn wenn sowohl das Ding an sich als auch das Ich an sich bewußtseinstranszendent, also unerkennbar ist, so kann natürlich auch kein Unterschied zwischen dem Ding an sich und dem Ich an sich erkennbar sein, der es ermöglichte, beide als zwei verschiedene Objekte auseinanderzuhalten. Subjekt an sich und Objekt an sich fällt also zusammen. Aber Kant wollte diese Konsequenz nicht ziehen“[5]).

Freilich nicht, bestätige ich. Aber sie lag auch gar nicht in seiner Gedankenrichtung. Auch nicht in ihrer Konsequenz[6]). Das

[1]) 150. — [2]) 175. — [3]) 114. — [4]) 180. — [5]) 228.
[6]) „Kritik der reinen Vernunft“. v. Kirchmann-Ausg. 1868. 33: „Woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Er-

dem Erkennen unerreichbare „Ding an sich" bleibt immer[1]) das *νοούμενον* zu dem phänomenalen „Ding" und ebenso das „Ich an sich" das *νοούμενον* zu dem phänomenalen „Ich". Damit ist die Folgerung ausgeschlossen: „Subjekt an sich und Objekt an sich fällt also zusammen"[2]). „Das Subjekt an sich" ist mit dem „Objekt an sich" genau so wenig identisch, wie das Subjekt als Phänomen mit dem Objekt als Phänomen.

Freilich durchbricht Kant damit, daß er die *νοούμενα* zu je ihren *φαινόμενα* als zugehörig ansieht, seine These von der Unerkennbarkeit der *νοούμενα* für uns, aber diese Inkonsequenz ist unentbehrlich für sein System. Die Tendenz desselben ging keineswegs darauf aus, die über die Erfahrung hinausliegende, der reinen Vernunft unerreichbare Welt zu leugnen, in ihrer Existenz zu beanstanden, preiszugeben oder auf sie zu verzichten, sondern vielmehr die Metaphysik besser zu begründen, auf einem neuen Wege sie so sicherer zu stellen als bisher. Kant ist Dualist. Seine Philosophie setzt den Dualismus voraus. Eben ihm will sie dienen, aber nicht ihn untergraben. Kant steht dem Ich-Mythus als Mensch und Philosoph gleich antithetisch gegenüber. Eine Tendenz gegen das Subjekt-Objekt-Schema liegt ihm vollkommen fern. Die müde Auskunft der theosophisch-philosophischen Traktate der Upanishads, des spätesten[3]) Erzeugnisses der wedischen Lite-

kenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht erkennen, doch wenigstens denken müssen."

[1]) Kant, „Kritik der reinen Vernunft". v. Kirchmann-Ausg. 1868. 34: „Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint."

[2]) 228.

[3]) Arthur Schopenhauer hielt die Upanishads für den ältesten, einzig wichtigen Teil des Weda und bekannte direkt, daß seine Philosophie sich auf ihn gründe. Er sei der Trost seines Lebens gewesen und werde auch, wie er hoffe, der Trost seines Sterbens sein. Selbst die Sprache verrät das den Weden gegenüber erheblich jüngere Alter. Von den altertümlichen Formen beim Verbum haben die Hymnen des Ṛgveda 50 %, von den Brâhmana (Theologie), wozu die Upanishads, die ersten Versuche philosophischer Betrachtung, gehören, die alten 50 %, die jungen noch 2 %.

In den Upanishads genießt Yâgnavalkya das Ansehen des überlegenen Weisen. In einem Gespräch mit seiner Gattin Maitreyî ist die Unsterblichkeit der Gegenstand: „Wie ein ins Wasser geworfenes Stück Salz sich im Wasser

ratur: „Seele nur ist dieses Weltall" war nicht seine Losung und nicht die Voraussetzung seiner Philosophie.

Heim selbst sieht „den Glauben an das innermenschliche Ich-gebilde", „der wie ein grauer Rest des mythologischen Zeitalters inmitten des modernen Denkens aufragt", als „den Fels aus Urgestein" an, „an dem sich die Gedanken dieses konsequentesten Geistes, den wir gehabt haben, brechen, so daß er uns nur ein gebrochenes Weltbild hinterließ", aber damit zugleich „die Aufgabe der Zukunft", sein Werk nach dieser Seite hin zu „vollenden"[1]).

„Vollenden"? Kants Werk? Worin bestand das nach seiner doch schließlich allein maßgebenden Interpretation? „Der Metaphysik, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt", antwortet er, „ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte; ob sie gleich älter ist, als alles übrige, und bleiben würde, wenngleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten."[2])

„Woran liegt es nun, daß hier noch kein sicherer Weg der Wissenschaft hat gefunden werden können?" „Bisher nahm man an, alle unsre Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten.

auflöst", lautet sein Bescheid, „so daß man es nicht so, wie es war, herausholen kann und das Wasser überall, wo man es nimmt, salzig ist: so entsteht auch dieses große Wesen, das unendlich, unbegrenzt und eine Masse von Erkenntnisvermögen ist, aus den Geschöpfen dieser Welt und geht wieder in ihnen auf. Nach dem Tode hat man kein Bewußtsein mehr." Das ist Schopenhauers Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben und seine Nirwana-Erlösung.

Die Gottheiten der Arier, welche nach Ostindien einwanderten, waren Natur-Gottheiten, Licht, Luft, Feuer . . . Auch die Seelen der Verstorbenen wurden Gegenstand eines Kultes, deren Fortdauer nach dem Tode die gewisse Voraussetzung war. Der Vater ist Hauspriester für sich und die Seinen.

Dieser noch nicht in ein System gebrachte Glaube der Hymnen verblaßt in der Fülle von Gebeten und Zeremonien der Brahmanen, die sich während der langjährig allmählichen Unterwerfung der ganzen Halbinsel zu einem mächtigen Priesterstand ausbilden und ein theologisches System begründen. In diesem wird Brahma, heiliger Spruch, die Triebkraft des Ganzen, das Absolute zum Schöpfer der Welt und obersten Gott, der sich zur Welt entfaltet, emaniert; wird Âtma die Weltseele.

[1]) 234. — [2]) Kant, Kritik der reinen Vernunft. Vorr. zur 2. Ausg. 26.

Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten.“[1]) „Dieser Versuch verspricht der Metaphysik den sicheren Gang einer Wissenschaft.“[2]) Zwar „ergibt sich,“ „daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist.“[3]) „Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe.“ Es zeigt sich, daß, während bei dem früheren Verfahren „das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden“ konnte, bei dem nun eingeschlagenen der Widerspruch wegfällt. Und nun bleibt uns immer noch übrig, den von der spekulativen Vernunft uns verschafften, wenn auch leergelassenen Platz „durch praktische Data, wenn wir können, auszufüllen.“[4])

Aber was ist denn das, wird man fragen, „für ein Schatz“, den wir der Nachkommenschaft mit einer solchen durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik zu hinterlassen gedenken? Der erste Nutzen ist in der Tat nur negativ, „nämlich uns mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinauszuwagen.“[4]) Aber doch wird „dieser“ alsbald positiv, indem er ein Hindernis aufhebt, welches den Gebrauch der Metaphysik einschränkt oder gar zu vernichten droht. Ja er wird „sehr wichtig, sobald man sich überzeugt, daß es einen schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert“, ohne von der spekulativen der Beihilfe zu bedürfen, wohl „aber wider ihre Gegenwirkung gesichert“, „um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu geraten.“[5])

„Diesem Dienste der Kritik den positiven Nutzen abzusprechen,“ erklärt Kant, „wäre ebensoviel als sagen, daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewalttätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen

[1]) 27. — [2]) 29. Er will „dem Skandal vorbeugen, der über kurz oder lang selbst dem Volke aus den Streitigkeiten aufstoßen muß, in welche sich Metaphysiker und als solche endlich wohl auch Geistliche ohne Kritik unausbleiblich verwickeln.“ 38.

[3]) 29. 30. — [4]) 32. — [5]) 33.

Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheiten ruhig und sicher treiben könne.“[1])

Danach will das Werk Kants der Metaphysik dienen. Der negative und der positive Nutzen, den er von ihm erhofft und erstrebt, gilt ihr. „Das, was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinauszugehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt“[2]). Er nennt es selbst seinen „Plan, die Metaphysik der Natur sowohl als der Sitten als Bestätigung der spekulativen sowohl als praktischen Vernunft zu liefern“[3]). Durch die Kritik „kann allein dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus, dem freigeisterischen Unglauben und Aberglauben, zuletzt auch dem Idealismus und Skeptizismus selbst die Wurzel abgeschnitten werden“[4]). So haben sich die Gedanken Kants nicht an dem „Glauben an das innermenschliche Ichgebilde“[5]) „gebrochen“[5]), sondern von ihm sind sie ausgegangen.

In ihm haben sie ihren Halt und ihre Direktive gewonnen. Das „innermenschliche Ichgebilde“ ist der Träger der „jedem Menschen bemerklichen Anlage seiner Natur, durch das Zeitliche als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich nie zufriedengestellt werden zu können“, der „Hoffnung eines künftigen Lebens.“

Der Träger des „Bewußtseins der Freiheit“ auf Grund der „bloßen klaren Darstellung der Pflichten im Gegensatz zu allen Ansprüchen der Neigungen.“

Der Träger endlich des „Glaubens an einen weisen und großen Welturheber“ angesichts der „herrlichen Ordnung, Schönheit und Vorsorge allerwärts in der Natur“[6]).

„Vollenden“[5]) läßt sich das so geplante Werk Kants unmöglich dadurch, daß man diesen Träger, „das innermenschliche Ichgebilde“, streicht, denn damit würde sowohl die Kritik der spekulativen reinen Vernunft als auch die Kritik der praktischen Vernunft gegenstandslos. Es gäbe dann weder die eine noch die andre „Vernunft“. Weder die spekulative, welche das Unbedingte

[1]) 33. — [2]) 30. — [3]) 44. — [4]) 39. — [5]) Heim 234.

[6]) Kant, Kritik d. reinen Vernunft. 37. 38.

„in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten verlangt“ [1]), noch selbst den „Wunsch“, zu „nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnissen a priori zu gelangen“ [2]).

Aber Heim selbst schlägt „nur mit schwachen Hoffnungen diesen letzten und gefährlichsten Ausweg ein“, der „das ganze System festliegender Unterscheidungen in Frage stellt, aus dem die Probleme der letzten Jahrtausende entstanden sind.“ „Erscheint es doch wie ein Selbstmord des Geistes, die Fundamente alles seitherigen Denkens in Frage zu stellen“. „Dennoch“ schließt er, „gehen wir diesen Weg. Denn die Not zwingt uns zum Äußersten“ [3]). „Die Not“?

„Seit Kant die Unhaltbarkeit aller Gottesbeweise aufdeckte, ist die religiöse Gewißheit ein Problem geworden“ [4]). „Wie kann sich eine Seele noch im Ernst auf Gott verlassen?“ [4]) So sagt und fragt Carl Heim. Daraufhin verliert er den Mut zu der bisherigen Weltanschauung?

Daraufhin kommt er zu dem Schluß, daß es von ihr aus keine religiöse Gewißheit gebe? Kant ist für Carl Heim der konsequenteste Denker, den wir bis jetzt gehabt haben, aber doch einer, der uns nur ein gebrochenes Weltbild hinterlassen hat, der die unvermeidliche Konsequenz seiner Erkenntnistheorie nicht gezogen hat, dessen Werk nach dieser Seite hin der „Vollendung“ bedarf.

Also Carl Heim übt unbedenklich an Kants Denken Kritik. Dasselbe gilt ihm keineswegs als unbedingt und von vornherein als über allen Zweifel erhaben, demgegenüber der Gedanke einer möglichen Korrektur, eines Fehlschlusses gar nicht aufkommen kann. Und doch hat seine Kritik aller Gottesbeweise für denselben Carl Heim das unangefochtene Ergebnis ihrer Unhaltbarkeit? Das unbeanstandete Fazit: Auf dem Boden der bisherigen Unterscheidungen gibt's keine religiöse Gewißheit mehr?

Und war denn das überhaupt Kants Ergebnis? Nicht die religiöse Gewißheit als unmöglich darzutun, als vielmehr sie besser als bisher zu begründen, ist sein Bemühen; und er zweifelt nicht, daß sie so von der praktischen, moralischen Vernunft aus besser und allein sichergestellt ist.

Die Moral setzt „notwendig Freiheit im strengsten Sinne als Eigenschaft unseres Willens voraus, indem sie praktische in

[1]) Kant 30. — [2]) 31. — [3]) Heim 8. — [4]) 235.

unsrer Vernunft liegende ursprüngliche Grundsätze als Data derselben a priori anführt, die ohne Voraussetzung der Freiheit schlechterdings unmöglich wären“ [1]). „Gesetzt nun, die spekulative Vernunft hätte bewiesen, daß diese Freiheit sich gar nicht denken lasse, so muß notwendig . . . Freiheit und mit ihr Sittlichkeit dem Naturmechanismus den Platz einräumen.“ „So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche und sich also doch wenigstens denken lasse: so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre auch den ihrigen“ [1]). Das hätte aber „nicht stattgefunden, wenn nicht Kritik uns zuvor von unsrer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt und alles, was wir theoretisch erkennen können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte“ [2]). Eben dieser positive Nutzen „kritischer Grundsätze der reinen Vernunft läßt sich in Ansehung des Begriffs von Gott und der einfachen Natur unsrer Seele zeigen“ [3]).

So urteilt der Kritiker der Gottesbeweise selbst. Nach seiner Absicht und nach seiner Überzeugung hat er der religiösen Gewißheit gedient, sie nicht sowohl widerlegt als in ihrer Unerschütterlichkeit dargetan.

Aber Heim leugnet selbst nicht, daß es religiöse Gewißheit gibt. Eben diese Tatsache, daß es sie gibt, „obwohl es nach den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aller Theologen absolut unmöglich, ja geradezu abenteuerlich und unsittlich ist, eine solche Gewißheit zu behaupten“ [4]), ist sein Anstoß. Darin sieht er ein „absolutes Wunder, eine schreiende Dissonanz in unsrem Weltbild“ [4]). „Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aller Theologen einerseits und der Anspruch aller Theologen auf religiöse Gewißheit andrerseits stehen in einem grellen Widerspruch, den ein denkender Mensch keinen Augenblick ertragen kann. Es gibt nur zwei Auswege. Entweder jene erkenntnistheoretischen Voraussetzungen sind richtig. Dann haben die Glaubenssätze nur den Wert vager Hypothesen, und die Behauptung ihrer Gewißheit ist ein Wahnsinn, den man versuchen muß, mit allen Mitteln zu heilen. Oder der Anspruch auf religiöse Gewißheit hat ein Recht. Dann sind die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen falsch, die ihn widerlegen“ [4]).

[1]) Kant, „Kritik der reinen Vernunft“ 35.
[2]) 35/6. — [3]) 36. — [4]) Heim 252.

Das meint Carl Heim. Das wollte seine Untersuchung dartun: das Recht der religiösen Gewißheit, das Unrecht der traditionellen Erkenntnistheorie. „Der souveräne Gewißheitsanspruch der Religion ein letzter Überrest der ursprünglichen Gesundheit des Denkens inmitten einer erkenntnistheoretisch erkrankten Weltanschauung". „Die beiden Fundamente der traditionellen Weltanschauung, die Ich-Introjektion und die alte Kausalitätstheorie, sind mit dem Gottesglauben unvereinbar"[1]).

Ich meine, daß das Ich-Bewußtsein mit der in ihm gegebenen Nötigung, von jedem Eindruck, den wir empfangen, nach seinem Wesen zu fragen und auf eine Ursache oder deren mehrere zu schließen, den Gottesglauben fordert, bedingt und verbürgt.

„Die Ich-Introjektion vorausgesetzt," sagt Heim, „finde ich mich

1. mit allem, was ich denke und erlebe, rettungslos in eine innermenschliche Subjektivität eingeschlossen"[1]).

Meine Selbstbeobachtung bestätigt das nicht. Ich finde mich nicht so „eingeschlossen", sondern für die ganze Welt meiner Umgebung und darüber hinaus aufgeschlossen, in beständigem Rapport mit allem, was um mich her geschieht in Natur und Geschichte.

„Alle Gedanken über Gott, so einleuchtend sie auch sein mögen, bleiben also immer zweifelhafte Schlüsse einer subjektiven Logik auf eine transsubjektive terra incognita"[2]).

Für dieses „also" Heims fehlt so für mich die Basis. Von dem Bedingten schließe ich mit Notwendigkeit auf das Unbedingte, wie Kant[3]), von meinem bedingten Selbstbewußtsein auf ein unbedingtes Selbstbewußtsein auf Grund der Forderungen meiner Innenwelt, die keineswegs problematisch auftreten, als ob es sich um eine zweifelhafte Sache handle, sondern kategorisch.

2. „Ich kann sie", die Gedanken über Gott, „nur auf Gefühle und Willensakte gründen, d. h. auf Beziehungen zwischen dem innermenschlichen Ich und der Wirklichkeit, die allenfalls die nächste Umgebung ein wenig alterieren, aber theologische Sätze über das Weltall abzuleiten nicht gestatten"[4]).

Auch diese Folgerung fällt mit der Voraussetzung eines „rettungslos eingeschlossenen" Ich. Überdem ist die Grenze der nächsten Umgebung weder die Grenze der Vorstellungen noch selbst

[1]) 253. — [2]) 254.
[3]) Kritik der reinen Vernunft 30. — [4]) Heim 254.

notwendig die Grenze des Wirkens des innermenschlichen Ich. Die Einheit der Welt läßt eine solche Abgrenzung gar nicht zu, und der Menschengeist ebensowenig.

3. „Infolge der Introjektion des Ich-Gebildes ins Gehirn erhält dieses das Monopol auf „Bewußtsein." „Will man also Gott nicht ein Gehirn zuschreiben, so kann man sich ihn nur bewußtlos denken, also als blindes Fatum"[1]).

Ich vermag auch die Stringenz dieses Schlusses nicht zuzugeben. Daß das Unbedingte an dieselben Existenz- und Lebensbedingungen gebunden sein sollte, wie das Bedingte, diesen Gedanken schließt von vornherein die Natur beider aus. Seine Anwendung auf das Bewußtsein aber um so mehr, als dieses, selbst ungeachtet seiner leiblichen Bedingtheit im Menschen, die Welt umspannt und über sie hinaus zu denken, solange wir von ihm Kunde haben, nicht aufgehört hat.

4. „Die Lokalisation des ‚Bewußtseins' im Gehirn macht die Ichumkreise der einzelnen Menschen zu Welten, die exklusiv gegenüber abgegrenzt sind."

Von dieser Exklusivität ist mir bisher nichts bekannt geworden. Sie scheint auf der Voraussetzung des „eingeschlossenen" Ich zu stehen. Daß, „sobald dieses starre Ich-Verhältnis konsequent durchgeführt"[2]) würde, „die Religion erfriert", ist allerdings auch meine Überzeugung. Aber die Macht der sozialen Bewegung von heute beweist, daß das Ich-Bewußtsein diese Gefahr nicht einschließt.

5. „Der Kausalitätsfetisch ist ein gefährlicher Konkurrent des persönlichen Gottes." Eine Ausnahme von dem Kausalitätsgesetz ist „nicht einmal denkbar." „So ist jedes kleinste Ereignis des Weltlaufes exakt berechenbar, sobald nur die für immer feststehenden Formeln bekannt sind"[3]).

Auch das ist wieder eine Konsequenz von einer Voraussetzung, die nicht zuzugestehen ist. Der Schluß nämlich wäre nur dann berechtigt, wenn es Freiheit weder auf seiten Gottes noch auf seiten des Menschen gäbe.

Heims „Weltbild der Zukunft" dagegen „durchbricht das starre Subjekt-Objekt-Verhältnis, indem es eine Gewißheit über

[1]) Heim 254.
[2]) 255. — [3]) 256.

das tiefste Wesen der Wirklichkeit behauptet". Es „durchbricht die Anschauung, als wären Gefühle und Willensakte Funktionen eines innermenschlichen Ich, indem es Entfaltungen einer kosmischen Macht in ihnen sieht". Es „durchbricht die Introjektion des Bewußtseins ins Gehirn, indem es an ein gehirnloses göttliches Bewußtsein glaubt". Es „durchbricht das exklusive Verhältnis der Bewußtseinszentren zueinander, indem es ein Innewohnen Gottes in Seelen für möglich hält". Es „durchbricht endlich die fetischistische Kausalitätstheorie, indem es die Welt als Selbstdarstellung einer unberechenbaren Persönlichkeit auffaßt"[1]). Und zwar schreibt Carl Heim alle diese Neuerungen der Theologie zu. Durch sie werde das religiöse Denken, das noch mit seiner eigentümlichen Erkenntnistheorie und Naturphilosophie mitten in der Welt der Wissenschaften wie ein weltscheuer Fremdling stehe, „das Erdreich besitzen"[1]).

Dann, in den Tagen dieser Zukunft „hat die erkenntnistheoretische Frage nur noch psychiatrisches Interesse. Alles Denken geht in der Analyse der einen großen Wirklichkeit auf. Die letzten Elemente aber, auf die diese Analyse immer wieder zurückführt, sind die schöpferischen Entscheidungen, in denen die werdende Wirklichkeit wie mit Göttertritt über die wallenden Wasserwogen unendlicher Möglichkeiten einherschreitet"[1]). „Wie aber eine solche Entscheidung zustande kommt, bleibt notwendig unerklärlich"[2]).

Also, sage ich, letztlich das Weltbild der Zukunft, das Wesen der Sache, das Werden der Wirklichkeit, „notwendig unerklärlich". Ist das der Ertrag, das Ergebnis, das Fazit der „Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie"? „Die Gewißheit über das tiefste Wesen der Wirklichkeit"?

Aber schon die Frage wäre ein Rückfall in das alte System. „Krankhafte Halluzinationen," werden wir beschieden, „logen uns Hinterwelten vor, auf die wir alle Entscheidungen abwälzen konnten, oder machten uns durch die Suggestion eines unabänderlichen Naturmechanismus zu scheuen Sklaven der Vergangenheit. Aber einst wird auch auf dem höchsten Gebiet wieder der Mut zur Entscheidung erwachen, der in der lauen Luft dieses philosophischen Zeitalters verweichlichte und erschlaffte"[3]).

[1]) 259. — [2]) 260. — [3]) 298.

„Da werden wir von der Schwermut des Gedankens geheilt sein und von dem Grübeln nach Gründen, der unsren Mut für so viele Jahrhunderte brach. Da werden wir wieder, wie in den Zeiten des Geistes und der Kraft zum großen Wurfe Gottes jauchzend ja sagen und alle „Gründe" und „Gegengründe" wie Schlangen niedertreten"[1]).

Nein! Dies Weltbild wird nie zur Wirklichkeit werden. Kein Geschlecht von Menschenkindern, wie wir sie kennen aus der Selbstbeobachtung und der Geschichte, könnte mit ihm leben. Der Entwurf desselben kann als Zukunftsbild kaum ernst genommen werden. Selbst die als Siegerin gefeierte religiöse Gewißheit ohne Gründe und Gegengründe wäre ein lebensunfähiges Idol.

* * *

Es gab eine Zeit, wo die Physiologie so weit gefaßt wurde, daß nicht nur die gesamten Naturwissenschaften, sondern auch Theologie, Philosophie und Psychologie zu ihr gehörten. Diese universelle Auffassung vertraten der Physiologe Karl Burdach, seit 1815 Professor in Königsberg, „Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft"[2]); „Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur"[3]); „Blicke ins Leben 1842—48"[4]), und sein Sohn Ernst"[5]), Professor der Anatomie in Königsberg. Aber selbst der eigentliche Begründer der experimentellen Physiologie in Deutschland, Johannes Müller[6]), seit 1833 o. Professor der Anatomie und Physiologie in Berlin, vertrat sie.

Es kam eine andere Zeit, wo unter dem Einfluß der Arbeiten von Emil du Bois-Reymond, Carl Ludwig in Leipzig, Helmholtz und Brücke die Physiologie sich von den sogenannten Geisteswissenschaften löste und zu einer auf die Organismen angewandten Physik und Chemie wurde. Aber noch diese führenden Geister überzeugten sich, daß die hochgehenden Erwartungen, die sie gehegt hatten, sich nicht erfüllten. Die Physik und Chemie reichten zur restlosen Erklärung der Lebenserscheinungen nicht hin.

[1]) 299. — [2]) 1826—40. 6 Bände.
[3]) 1836—37. 5 Abteilungen. — [4]) 4 Bände.
[5]) „Anthropologie für das gebildete Publikum". Unter diesem Titel gab er die umgearbeitete 2. Auflage des Werkes seines Vaters: „Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur." 1846/7 zwei Bände, heraus.
[6]) „Handbuch der Physiologie des Menschen". 1833—40.

Kaum einer hat mehr dazu beigetragen, der Physik und Chemie in der Physiologie Rechnung zu tragen und der exakten Methode Eingang zu verschaffen, als Johannes Müller, einer der genialsten und fruchtbarsten Forscher der neueren Zeit, aber er ist bis zu seinem Tode[1]) überzeugter Vitalist geblieben: der Begründer der physikalisch-chemischen Schule, der „Meister der Physiologie", dessen Andenken Max Verworn seine vielgelesene und — aufgelegte „Allgemeine Physiologie" widmet.

Die Arbeit ist inzwischen in rastlosem Eifer fortgesetzt worden. Auch an neuen Stimmen gegen die „Mechanik der lebendigen Körper" als zureichend erschöpfende Erklärung der in Frage kommenden Phänomene hat es nicht gefehlt. Noch stehen sich die Lager gegenüber. Das Bestreben, mit der Physik und Chemie soweit zu kommen, als es gelingt, wird weiter forschen, aber auch die nachprüfende Kritik wird nicht ausbleiben. Die Stellung zur Physiologie von heute ist keine unveränderliche, noch nicht als endgültig abgeschlossene anzusehen.

Die „fünfte, vollständig neu bearbeitete Auflage" der „Allgemeinen Physiologie" von Max Verworn mit 319 Abbildungen 1909 konstatiert, daß seit der ersten Auflage vom November 1894 auf nahezu allen Gebieten der Physiologie, das Streben nach der Behandlung allgemeiner Fragen einen höchst erfreulichen Aufschwung genommen hat[2]). Im erkenntnistheoretischen Teil hat er „den exakten und präzisen Standpunkt des wissenschaftlichen Konditionalismus an die Stelle des unklaren kausalistischen" gesetzt. In dem Kapitel von den Lebensbedingungen ist zum ersten Male die Erörterung und Analyse der Lebensäußerungen unter völliger Vermeidung des Ursachenbegriffs allein vom Standpunkt des exakten Konditionalismus durchgeführt. Das Beispiel sollte zeigen, daß der „alte unklare und noch halb mystische Begriff der Ursache" für „die streng wissenschaftliche Analyse der Lebensäußerungen vollständig entbehrt werden kann"[1]). Und wie lautet nun heute sein Bescheid auf die Frage nach dem bisherigen Ergebnis der physiologischen Forschung? „Was haben wir erreicht? Unser Ziel ist, die Lebensvorgänge zu erklären, d. h. bis in ihre elementaren Bedingungen aufzulösen, so daß wir sie aus diesen Bedingungen heraus vollständig verstehen. Was haben wir in dieser Richtung bisher erreicht? Die Antwort fällt wenig ermutigend aus. Wir haben bisher eigentlich nichts kennen gelernt als die groben mechanischen und chemischen Leistungen des Wirbeltierkörpers. Die Bedingungen, aus denen diese Leistungen sich ergeben, sind uns bisher noch zum großen Teil völlige Rätsel"[1]).

[1]) 28. 4. 1858 in Berlin. —[2]) p. XI.

Wie die Kontraktion der Atemmuskeln zustande kommt, wie die rhythmischen Kontraktionen des Herzmuskels; wie es zugeht, daß die Speicheldrüsenzelle nur Ptyalin, die Magendrüsenzelle nur Pepsin produziert, obwohl beiden durch das Blut die gleiche Nahrung zugeführt wird; wie die Zellen der Darmwand aktiv bestimmte Stoffe in sich aufnehmen, während sie andren den Durchtritt erschweren oder verweigern; wie von den aus der Teilung desselben Eies hervorgehenden Zellen die einen zu Drüsen-, die andren zu Nerven-, die dritten zu Oberhautzellen u. a. werden: ignoramus. Wir wissen, wie nach den Gesetzen der Lichtbrechung im Hintergrund des Auges ein verkleinertes umgekehrtes Bild von den Dingen der Außenwelt zustande kommt, aber wie in uns die Empfindung und weiterhin die Vorstellung des betreffenden Bildes erzeugt wird, bleibt noch immer ein Rätsel. Wir kennen physiologische Vorgänge, mit denen die Existenz gewisser psychischer Prozesse untrennbar verknüpft ist, aber „das uralte Rätsel von den Beziehungen zwischen Körper und Geist und das Bedürfnis nach seiner Lösung, das schon im frühsten Altertum so intensiv gefühlt ist, bleibt, wie es scheint, für die überwiegende Zahl aller Naturforscher unberührt bestehen"[1]).

[1]) S. 29. — [2]) S. 32.

IV.

Die extrapsychische Existenz.

Theodor Ziehen, Professor in Jena, lernte einige verwandte Gedanken bei Mach, Avenarius, Schuppe, Cornelius, Bergson und v. Schubert-Soldern kennen, erst, als seine Gedankenreihen völlig feststanden und zum größten Teil bereits niedergeschrieben waren. „Alles, was ist oder gegeben ist, ist entweder Empfindung oder Vorstellung“ [1]). Zunächst Empfindungen, von denen die Erinnerungsbilder oder Vorstellungen zurückbleiben. „Nicht gegeben sind uns die Objekte, welche wir empfinden.“ [1]) Nicht ein „wirkliches Ding Baum“, sondern nur die Gesichtsempfindung Baum. „Und wenn du wider den Baum stößt, so beweist du mir nicht die Existenz eines solchen, sondern fügst nur zur Gesichtsempfindung noch eine Berührungsempfindung hinzu“ [1]). Ursprünglich gegeben ist auch nicht ein Neutrales, das unser Denken in das reale Objekt und die Empfindung zerlegt [2]), sondern „ursprünglich sind nur die Empfindungen und notwendig mit ihnen die Vorstellungen gegeben, sonst nichts.“ [3]) Auf die Empfindung folgt ein Erinnerungsbild oder eine Vorstellung desselben, die ihr, abgesehen von der sinnlichen Lebhaftigkeit, die nur der ersten zukommt, ähnlich ist. „Zur Reihe der Empfindungen tritt die Reihe der Vorstellungen.“ [3])

Der Schluß der Menge, daß ein wirkliches Ding die Empfindung verursacht hat und daß das Ich die Empfindung empfindet, ist ein Urteil. Mithin ist „hierin ein Irren möglich.“ [4])

[1]) „Psycho-physiologische „Erkenntnistheorie“. Jena. 1898. S. 2.
[2]) Wie Wundt in seinem „System der Philosophie“ meint.
[3]) Ziehen, S. 3.
[4]) Ziehen, S. 3.

„Das Ding und das Ich sind erst erschlossen. Beide sind nicht ursprünglich gegeben. An beiden ist zu zweifeln möglich.“ [1]) Das Ding und das Ich sind komplexe Vorstellungen, abgeleitet aus den Vorstellungen vieler verschiedener Empfindungen, „nicht ursprünglich“ [2]), auch nicht als Vorstellungen.

„Die komplexen Vorstellungen ‚Ich‘ und ‚Ding‘ können keine Realität, nicht einmal einen Sinn haben außer ihrer Existenz als Vorstellungen.“ Denn „wir kennen den Begriff der Existenz nur von unsren Empfindungen und Vorstellungen.“ Es gibt keine Metapsychik. Berkeley hat recht: Esse = percipi. Existieren und Vorgestelltwerden ist ein und dasselbe. Die äußeren Objekte existieren nicht „by themselves“, sondern nur in unsrer Vorstellung, „but exist in our minds.“ Aber das, was vorstellt, die Vorstellungen hat, was man Verstand, Geist, Seele oder Ich nennt, gilt ihm ohne weiteres als existent.

Prof. Ziehen nimmt daran Anstoß. Berkeley verfalle an dieser Stelle dem von ihm an andern gerügten Irrtum selbst [3]).

Ich frage: Ist es ein Irrtum, daß er zu den wirklichen Vorstellungen ein Etwas als wirklich eo ipso gegeben ansieht und annimmt, das sie hat — „the something, which knows or perceives the ideas?“ [4]) Ein Irrtum, daß er in dem Verstand, dem Geist, der Seele, dem Ich das uns gegebene Urdatum unmittelbar anerkennt, ohne dessen Vermittlung uns auch die Vorstellung Baum, Außenwelt so wenig möglich wäre, wie selbst das kritische Nachdenken über das Verhältnis von ursprünglich Gegebenem und Abgeleitetem und sogar die Stellung der Frage?

„Denkt man sich das ganze Empfindungsleben auf den Gehörsinn und das ganze Spiel der Welt auf eine Succession von Tönen beschränkt, so wäre die zusammengesetzte Vorstellung ‚Ding‘ schwerlich je gebildet worden“? Wenn das Ding eine zusammengesetzte Vorstellung ist, abgeleitet aus den Vorstellungen vieler verschiedener Empfindungen, dann freilich. Aber von dieser Voraussetzung aus ist der Satz eine Tautologie, ein analytisches Urteil.

Die Voraussetzung ist indessen keineswegs ohne weiteres zuzugeben. Der Ton, der mein Ohr trifft, weckt unmittelbar in mir

[1]) S. 4.
[2]) S. 5.
[3]) Berkeley, „Treatise on the principles of human knowledge“ 1710. I.

den Gedanken an das „Ding“, ein Etwas, das ihn hervorruft, eine Ur-Sache, deren Wirkung er ist, ohne durchaus zu dieser Gehörsempfindung Empfindungen anderer Sinnesgebiete hinzuzudenken, ja ohne nicht nur die Möglichkeit, das fragliche „Etwas“, zu sehen, zu betasten oder sonstwie sinnlich wahrzunehmen, sondern selbst ohne eine Ahnung davon zu haben, ob es ein noch irgendwie anders empfindbares „Etwas“ ist.

Daß der gemeine Mann von dem Lichtbild der Flamme, das er sieht, „an ihre Wärme appelliert, von der optischen Empfindung an die taktile“ [1]), ist nur dann möglich, wenn er von beiden aus Erfahrung weiß. Ohne daß diese Erfahrung vorausgegangen ist, bleibt der Appell ausgeschlossen. Er erfolgt also nicht unmittelbar und ursprünglich, sondern nur vermittelt und abgeleitet. Dagegen trifft kein Lichtschimmer unser Auge, ohne daß wir ihn sofort auf ein „Ding“, ein Etwas, zurückführen, unmittelbar und ohne darüber zu reflektieren, wie instinktiv, auf ein Ding, von dem er herrührt, ausgeht oder irgendwie verursacht wird.

Es ist eine Nötigung, der der gemeine Mann wie jeder andre ohne weiteres und vielfach, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, folgt, von jeder einzelnen Sinnesempfindung, die ihn als solche trifft, auf das Ding zu schließen, ohne das sie nicht möglich gewesen wäre. Das Ding als die notwendige Ursache dieser Empfindung.

Ob dieses „Ding“ eine komplexe Erscheinung ist oder eine einfache, zusammengesetzt oder nicht, ist eine Frage zweiter Ordnung. Die Nötigung hat mit ihr nichts zu tun. Die Nötigung beschränkt sich auf die Forderung, daß jede Sinnesempfindung ihren entsprechenden Anlaß, Ausgang und Ursprung hat; daß sie als Wirkung auf diese Ur-Sache zurückweist und den Gedanken an sie einschließt.

Das ist das Phänomen, was wir erleben und in jedem Einzelfall von neuem zu kontrollieren vermögen. Die Sinnesempfindung fällt mit ihrer Herleitung von einem „Ding“ in unsrer Perzeption unmittelbar zusammen. Die Koinzidenz ist eine so vollständige, daß der Eindruck gar nicht isoliert empfangen wird, sondern immer zugleich mit der Frage nach seinem Woher oder seiner Beziehung darauf. Es ist ein Akt, nicht zwei. Während

[1]) Ziehen, S. 6.

ich diesen Satz schreibe, fährt an meiner Wohnung die elektrische Straßenbahn vorbei. Ihre Glocke ertönt. Ein Lastwagen folgt. Ich habe keinen dieser Vorgänge an meinem Schreibtisch gesehen und mich nicht danach umgesehen. Das Geräusch, das ein fahrender elektrischer Wagen verursacht, hat es mir ebenso ganz sicher verraten, wie das Glockensignal den Kondukteur, und das andere Geräusch den Lastwagen. Freilich setzt dieser sofortige Verrat voraus, daß Signal und Geräusche mir bekannt sind und ihre Herleitung von den bestimmten Ursachen — aus Erfahrung erfolgt. Doch irgend eine andere Sinnesempfindung, die Möglichkeit, das verursachende „Etwas“ noch irgendwie anders wahrzunehmen, spielt dabei keine Rolle.

Aber, wendet Ziehen [1]) ein, „wenn es wirklich notwendig ist, für alles Seiende und daher auch für die Empfindungen eine Ursache, nämlich Euere äußeren Objekte anzunehmen, warum bleibt Ihr nun bei dieser Ursache stehen? Weshalb verlangt Ihr nicht für diese äußeren Objekte wiederum eine Ursache? Und wenn man Gott als diese weitere Ursache hinstellen wollte, warum nicht für Gott abermals eine Ursache?“

Ich antworte: Weil der Gottesbegriff die Aseitas, das von und durch sich selbst Gesetztsein, einschließt und unser Denken einen Anfang fordert. Weil auch die Kausalitätsreihe ein erstes Glied als Ausgang gar nicht entbehren kann, um überhaupt gedacht zu werden. Weil aber sogar das Kausalitätsgesetz selbst gar keinen Sinn hätte und der Kausalitätsbegriff ganz inhaltlos wäre, wenn es nicht eine Ursache gäbe, die nicht wieder verursacht ist. Causae secundae gibt es nur, wenn es eine causa prima gibt. Abgeleitete Ursachen nur, wenn es eine ursprüngliche, nicht erst abgeleitete gibt. Ja der Begriff der Ursache verschwindet unter den Händen, wenn auch die erste Ursache nur wieder eine Wirkung ist.

„Warum sollte man diesem Kausalitätsgesetz plötzlich Halt gebieten?“ Niemand vermag das, und niemand soll es. Es gebietet sich ihm selbst. Nicht plötzlich, nicht an irgend einer beliebigen Stelle, sondern allein am Anfang. Aber da ist es Lebensbedingung für das Gesetz selbst. Ohne diesen Anfang könnte es keinen Fortgang geben. Ohne diese erste Ursache keine zweite und keine überhaupt. Der Begriff wäre undenkbar.

[1]) S. 7.

„Gerade in der Willkürlichkeit dieses Einhaltens verrät sich die Irrigkeit des ganzen Verfahrens“ [1])? Eine Reihe ohne Anfang ist für uns ein unvollziehbarer Gedanke. Es ist nicht Willkür, sondern die Natur unsres Denkens, welche einen Anfang unweigerlich fordert.

Freilich ist „die Vorstellung der Kausalität eine Beziehungsvorstellung“ [1]). Eine Beziehungsvorstellung ist die der Gleichheit. Wir würden sie schwerlich haben bezw. gebildet haben, wenn alle unsre Empfindungen untereinander gleich wären. Mit den gleichen gibt es genug ungleiche. Auch bei solchen von verschiedenem Empfindungsinhalt kann sich eine Gleichheit finden und wiederholen. So wird die Beziehungsvorstellung der Gleichheit immer ein komplexes Erinnerungsbild voraussetzen und nur von ihm aus ebenso wie die Beziehungsvorstellung der Verschiedenheit, des Wechsels, der Veränderung gewonnen bezw. gebildet werden.

Wie die Beziehungsvorstellung der Ähnlichkeit bei teilweiser Gleichheit und teilweiser Verschiedenheit, so die Beziehungsvorstellung der Veränderung bei teilweiser Konstanz und teilweisem Wechsel.

Dagegen ist nicht evident, daß die „konstanten und allmählichen Empfindungsveränderungen uns zur Beziehungsvorstellung der Kausalität führen“ [2]), und wie das geschehen könnte. „Wir sehen den Baum sich verändern. An dieser Veränderung nimmt die Umgebung nicht teil.“ Nur „die Empfindung Baum“. Diese „Veränderung verläuft sehr oft in derselben Weise“ und „kontinuierlich.“ [2])

Wie soll uns „die Vorstellung eines veränderlichen Empfindungskomplexes“, eines „bei gleicher Konstellation bestimmter gleichzeitiger Empfindungen fast stets in identischer Weise“ sich wiederholenden kontinuierlichen Verlaufs zur Beziehungsvorstellung der *Kausalität* [2]) führen?

Von einer Beziehung von Ursache und Wirkung ist ja dabei schlechterdings nichts zu entdecken und nichts zu empfinden. Auch „wenn die Veränderungen der Welt, d. h. unserer Empfindungen“ [3]) der Gegenstand unserer Beobachtung sind, über ein Nacheinander führt sie uns nicht hinaus. Von einem kausalen Auseinander verrät sie uns nichts und erspäht sie selbst nichts.

[1]) S. 7. — [2]) S. 9. — [3]) S. 10.

Theodor Ziehen fragt: Wie kommen wir dazu, „die grünende und verwelkende Pflanze“ für *ein und dasselbe* Ding, oder „das eben vom Baume sich lösende und das eben zur Erde fallende Blatt“ [1]) für *ein und dasselbe* zu halten? „Während wir *gleichzeitige* ähnliche und sogar gleiche Empfindungskomplexe als „verschiedene Dinge“ vorstellen und daher „zählen“ [1]). Seine Antwort lautet: „Es beruht dies offenbar auf einer besonderen Eigenschaft unsres Vorstellungslebens“ [2]).

Mir liegt die Antwort näher, als dieser immerhin nicht ganz unbedenkliche Rekurs auf eine „besondere“ Eigenschaft unsres Vorstellungslebens: Weil wir dasselbe Blatt am Baum grün und voll Leben sahen und dann sich von ihm lösen und fallen sehen. Weil wir Zeugen davon sind, daß dieselbe Pflanze im Lenz grünt und nach einem mehr oder weniger flüchtigen Sommerleben verwelkt. Einer „besonderen“ Eigenschaft unsres Vorstellungslebens bedarf's dazu nicht. Die schlichte Wahrnehmung genügt. Es ist das immer gleiche Bild, in dem jahraus jahrein Frühling und Herbst die eindrucksvolle Predigt vom Werden und Vergehen in Feld und Flur, in Park und Garten in farbenreicher Symbolik halten. Vor unsren Augen blühen, reifen und welken dieselben Pflanzen, und dasselbe Laub grünt und fällt ab in der Stille des Waldes, wie an der Heerstraße, die wir tagtäglich zu passieren haben. Daß es *dasselbe* Blatt ist, das schattenspendende im Sommer und das fallende im Herbst, dieselbe Blume, die an unsrem Wege blühte, und nun welk ist, lehrt jedes vollsinnige Menschenkind der *Augenschein* und prägt sich ihm ohne alle Mühe wie von selbst ein. Nicht die *Identität* in dem *Nacheinander* der Veränderungen ist das Problem, sondern daß diese Sukzession als eine *kausale* gilt und in Anspruch genommen wird, das will erklärt werden. Und dazu reicht der Augenschein nicht hin. Daß die einander folgenden Veränderungen im Pflanzenleben im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, davon zeigt er nichts. Mit ihm allein läßt sich nur das Nacheinander, nicht das Auseinander, nur das post hoc, nicht das propter hoc konstatieren.

Über diesen Einwand von jeher gegen die lediglich empirische Herleitung der dem Menschengeiste, soweit wir von ihm wissen, immer geläufig gewesenen Kausalitäts-Vorstellung hinaus führt es

[1]) 10. — [2]) 11.

auch nicht, wenn wir, anstatt von der oft wiederkehrenden Veränderung eines isoliert vorgestellten Gegenstandes auszugehen, „die Veränderungen mehrerer gleichzeitiger Objekte beobachten“ [1]). „Der fallende Regentropfen bewegt das vorher ruhende Blatt. Der Tropfen zerfließt. Das Blatt krümmt sich. Beide Empfindungskomplexe treten stets zusammen auf.“ Ist nun die Veränderung des einen Empfindungskomplexes, etwa hier das Krümmen des Blattes, erheblich größer als die des andren, hier das Zerfließen des Tropfens, so „stellen wir uns, indem wir die Veränderung des zweiten Objektes“, das Zerfließen des Tropfens, „ignorieren, dieses als die Ursache und die Veränderung des ersten Objektes“, das Krümmen des Blattes, „als Wirkung dieser Ursache vor“ [2]). Wenn der Stein zur Erde fällt, berücksichtigen wir nur die anziehende Kraft der Erde, nicht die unendlich viel geringfügigere Kontusion bezw. räumliche Veränderung, welche die Erde durch den Stein erleidet. Die Anziehung der Erde gilt uns als die Ursache von der Wirkung, daß der Stein fällt. Sie gilt uns. Wir operieren mit der Beziehung von Ursache und Wirkung als mit einer gegebenen vorgefundenen, uns zur Verfügung stehenden, aber nicht mit ihr als einer lediglich a posteriori, auf dem Wege der Beobachtung, empirisch erst ermittelten.

Für Prof. Ziehen handelt es sich aber nur um die Welt unsrer Empfindungen und deren Beziehungen zueinander; nicht um eine extrapsychische Existenz, die die Naturwissenschaft ihrer Materie mehr und mehr angedichtet hat[3]). „Sie war durch ihre Beobachtungstatsachen keineswegs hierzu gezwungen, sie hat vielmehr diese extrapsychische Materie direkt der metaphysischen Philosophie entlehnt, welche in einer langen historischen Entwicklung zu diesem Begriff gelangt war. Ziehen gilt er für absolut inhaltslos[3]); der Schluß des naiven Menschen für die Wirklichkeit außerhalb seiner Empfindungen: „Wenn ich wegsehe und dann wieder hinsehe, finde ich die Dinge wieder, wie sie waren, also existieren sie draußen“, für „völlig irrtümlich“ [4]).

Für ihn existiert daher das Problem gar nicht, „wie so die materiellen Veränderungen des Nervensystems psychische Prozesse hervorrufen sollten“ [3]); nicht die Frage nach dem Verhältnis der Empfindungen zu den materiellen Prozessen des Nervensystems, ob

[1]) 12. — [2]) 13. — [3]) 29. — [4]) S. 22.

„das hier ganz unanwendbare Kausalverhältnis“ [1]) oder ein „Parallelismus zwischen beiden“ [1]) anzunehmen sei. „Die inhaltslose Hypothese eines extrapsychischen Etwas“ [1]) überhebt ihn dem Problem, der Frage und der Auskunft.

„Unbewußte“ Empfindungen sind eine inhaltlose Wortkombination, „allgemeinbewußte Empfindungen“ eine notwendige Reduktionsvorstellung, welcher man nur widerstrebt, solange man sich nicht von der Vorstellung einer durch die Materie hervorgerufenen Empfindung frei gemacht hat. Unsre Hirnrinde gibt den Objekten nicht erst den bewußten psychischen Charakter. Den haben beide an sich. Der Stein fliegt, wie ihn die Hand geworfen, auch wenn wir die werfende Hand nicht sehen. Das Blut erscheint uns rot, auch wenn wir unser Auge weder sehen noch fühlen“ [2]).

„Weder ein Subjekt noch eine Pluralität von Subjekten ist gegeben, sondern gegeben ist nur die Reihe der Empfindungen und der Vorstellungen.“ „Letztere sind zunächst einfache Erinnerungsbilder der ersteren. Diese treten jedoch weiterhin zu neuen Kombinationen zusammen. Auf diesem Wege bilden wir auch Vorstellungen, welche wir an Stelle der primären Vorstellungen oder Erinnerungsbilder setzen, um einen gesetzmäßig, d. h. allgemeingiltigen Zusammenhang der Empfindungen zu gewinnen. Diese Vorstellungen sind die Reduktionsvorstellungen, dieser Prozeß ist die Reduktion“ [3]).

Durch „die populäre und naturwissenschaftliche Reduktion“ kommen drei Vorstellungsgruppen zustande: die äußerer Objekte, die des eignen Ichs und die fremder Ichs.

Die Reduktionsvorstellungen äußerer Objekte „erwiesen sich als falsch gebildet. Extrapsychische, nicht psychische Objekte existieren nicht“ [4]). „Wir konnten nur jede“ Berührungs- usw.[5]) „Empfindung in einen den Naturgesetzen unterworfenen, d. h. allgemeinen Vorstellungen subsumierbaren Bestandteil und einen von Empfindungen unsrer Sinnesorgane[6]) abhängigen Bestandteil[7]) zerlegen.“

[1]) 29. — [2]) 35. — [3]) 37. — [4]) 38.

[5]) „tx etc“ 38. Durch die Indices x y z bezeichnet Ziehen „ein beliebiges Glied der Reihe“. S. 24.

[6]) Prof. Ziehen bezeichnet diese Empfindungen kurz mit r, „r-Empfindungen“. 22. — [7]) „r-Bestandteil (die r-Komponente)“. 38

Der Umstand, daß die Tastsinn-Empfindung sich von der Gesichtssinn-Empfindung kontrollieren und bestätigen läßt, oder, wie es Ziehen ausdrückt, „die Gleichzeitigkeit und Gleichräumlichkeit der tx-[1]) und der ox-Empfindung[2]), sowie der Tatbestand, daß „einer rauhen Berührung oft der Anblick einer rauhen Fläche u. s. f. entspricht", „führen" den naiven Menschen „zur Vorstellung des Dinges mit mehreren Eigenschaften"[3]). „Dabei denkt" er „gar nicht an einen Gegensatz zu den psychischen Vorgängen, noch weniger an eine Kausalbeziehung zu seinen Empfindungen, sondern er faßt den Empfindungskomplex" des Tastsinnes und des Gesichtes[4]) „in eine Vorstellung zusammen, die er Apfel, Gold usw. nennt"[3]).

Schließt er seine Augen, so verschwinden die optischen Empfindungen. Bewegt er seine Augen nach dieser oder jener Seite, so wechseln die Gesichtsempfindungen. Öffnet er seine Augen wieder und bewegt sie in ihre alte Stellung zurück, so treten die optischen Empfindungen wieder auf. Schließt er die Augen, so bleibt zwar die optische Empfindung weg, aber die taktile erhalten. Aus diesem Tatbestand zieht er das Fazit, daß das „Ding" bleibt, auch während er die Augen schließt oder wegwendet[3]). „Sein ‚beharrendes Ding' ist mit dem Empfindungskomplex noch identisch"[3]). „So ungereimt dieser Schluß dem Philosophen scheinen mag, so selbstverständlich ist er dem naiven Menschen"[3]).

„Das ‚Ding' der populären Reduktionen ist in der Materie der naturwissenschaftlichen Reduktionen sofort wiederzuerkennen"[5]).

„Um zu *richtigeren* Reduktionsvorstellungen zu gelangen, *muß jedenfalls*", schließt seinerseits Ziehen, „auf die *Annahme extrapsychischer Objekte* **verzichtet** werden"[6]). „Die Hauptschwierigkeit liegt nun offenbar darin, daß zwischen den Objektempfindungen und den Empfindungen unsrer Sinnesorgane eine doppelte Abhängigkeit besteht. Die Einwirkung der Reflex-Empfindungen auf die Empfindungen unsrer Sinnesorgane ordnet sich den allgemeinen Gesetzen der Objektempfindungen — vorbehaltlich bestimmter Reduktionen — unter, d. h. alle diese Beziehungen können in einheitlicher Weise dargestellt werden, wenn man schließlich jeder Empfindung die Vorstellung einer in bestimmter Weise im Raume verteilten Bewegung von bestimmter Richtung und Geschwindigkeit substituiert."

[1]) „Berührungsempfindung", taktile.
[2]) „Gesichtsempfindung", optische.
[3]) 25. — [4]) 28. — [5]) Ziehen: „tx—ox" S. 28. — [6]) 29.

„Substituiert"? Ist es nicht die Crux crucis von alters her, daß Empfindung und Bewegung ganz unvergleichliche Erscheinungen sind? Ziehen dagegen urteilt: „Im Begriff der Bewegung und der Energie liegt nichts, was dem Begriff der Empfindung widerspräche"[1]). „Diese Zurückführung mag im einzelnen *noch nicht* völlig gelungen sein, an ihrem schließlichen Gelingen wird man *kaum* zweifeln können"[2]).

Das also ist die Sachlage? Um zu richtigeren Reduktionsvorstellungen zu gelangen, als den herkömmlich allgemein bisher anerkannten, den populären des sogenannten naiven Menschen, muß man „jedenfalls auf die Annahme extrapsychischer Objekte *verzichten*"? Handelt es sich dabei um einen Verzicht, zu dem man sich versteht, ohne daß die unbestreitbaren Tatsachen dazu unweigerlich zwingen und keinen andren Ausweg lassen: so ist die Aussicht gering, daß ein „Naiver" naiv genug sein wird, ihn zu leisten. Denn die extrapsychische Existenz ist in diesem Stadium der Untersuchung der eigentliche Kontroverspunkt. Niemand wird vor der Zeit und ohne Not seine Sache preisgeben, solange er noch an sie glaubt.

Wird aber der *Verzicht* gleichwohl geleistet und bleibt dennoch „die *Hauptschwierigkeit im einzelnen noch nicht völlig*" beseitigt und ihre schließliche Überwindung lediglich eine Sache des guten Glaubens, eine Eventualität, über die er auf die Zukunft angewiesen bleibt: so ist die Frage noch keineswegs erledigt.

Selbst nach dem Urteil dessen, dem die bisherige Antwort nicht mehr genügt. Gesetzt aber den Fall, jene noch nicht völlig gelungene Zurückführung aller dieser Beziehungen auf die allgemeinen Gesetze der Objektempfindung möchte schließlich gelingen: „für die *Parallelabhängigkeit* ist eine derartige einheitliche Zurückführung aller in ihr enthaltenen Beziehungen schlechterdings ausgeschlossen"[2]).

Nämlich, wenn ich eine beliebige Veränderung *meines* taktilen *Sinnesapparates*, von der Haut bis zur Rindenfühlsphäre, *wahrnehme*, so ändern sich oft alle oder die meisten meiner Berührungsempfindungen. Diese *parallele* Abhängigkeit jeder Berührungsempfindung nicht nur von einigen anderen Berührungs-

[1]) S. 59. — [2]) S. 30.

empfindungen, sondern namentlich auch von den Berührungsempfindungen meines eigenen taktilen und optischen Apparates ergibt zwar dem sorgfältigen Beobachter, daß auch hier gleichen Veränderungen der Empfindungen, welche sich auf unsren eignen taktilen und auf unsren optischen Apparat beziehen, stets dieselben Veränderungen der Berührungsempfindungen entsprechen. „Aber irgendwelche allgemeine Gesetzmäßigkeit für diese zahllosen einzelnen Parallelismen hat sich nicht gefunden. Sie vollzieht sich nicht im Raum nach bestimmten Kraftlinien. Jeder Einzelfall ist ein isoliertes Rätsel für sich. Selbst wenn wir genau wüßten, daß die Blauempfindung einer bestimmten Tastempfindung meines Auges entspricht, so könnten wir daraus nicht ableiten, welche Farbenempfindung einer andren Tastempfindung unsres Auges oder Gesichtsempfindung desselben entsprechen muß. Jede Empfindung ist ein neues Rätsel“ [1]).

„Keine Physiologie, keine Psychologie und auch keine Erkenntnistheorie wird je zu erklären vermögen, nach welchem Naturgesetz mit einer bestimmten Schwingungszahl gerade die Qualität der Tonempfindung cis verknüpft ist“ [2]). Hier kann es sich nur um Feststellung eines Tatbestandes handeln [3]).

* * *

Das Ich.

„Tatsächlich ist mir nur meine eigene Empfindungs- und Vorstellungsweise gegeben, hingegen weder mein Ich noch andere Ichs“ [3]). „Es ist sehr bezeichnend, daß die alte Philosophie das Ich als philosophisches Prinzip noch kaum gekannt hat“ [4]). „Subjekt und Objekt waren ihr nur logische, keine metaphysischen Begriffe. Erst die neuere Philosophie hat fast durchweg diese Größen in das Metaphysische übertragen.

Die neuere Naturwissenschaft hat sich durch Konstruktion ihres Begriffes der Materie den Weg zu einer richtigen Reduktion der Ichvorstellung geradezu versperrt“ [4]).

Prof. Ziehen verwirft „den Solipsismus“, wenn man darunter die Lehre versteht, daß das eigene Ich allein primär gegeben sei.

[1]) 30. — [2]) 33.

[3]) 36. — [4]) 38. Beläge dazu in dem Vortrag desselben Verfassers in Utrecht „Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn- und Seelenleben“. Leipzig 1902. S. 5 u. 57 ff.

Dies eigene Ich ist gar nicht primär gegeben. Primär gegeben ist nur die Reihe der Berührungs-, optischen usw. Empfindungen und der an sie angeknüpften Vorstellungen. Das eigene Ich und die fremden Ichs sind nur Reduktionsvorstellungen [1]).

Weder ist unsre Empfindungs- und Vorstellungsreihe in dem „Ich“ enthalten noch wird sie von dem „Ich“ hervorgebracht, noch ist unsre Empfindungs- und Vorstellungsreihe in der Hirnrinde irgendwie lokalisiert, wie Foville meinte.

„Wie ist mir mein Ich indirekt gegeben? Nur in Gestalt der Empfindungen unsrer Sinnesorgane. Und wie ist mir die Pluralität der anderen Ichs gegeben? Offenbar in Form von Gehörs-, Gesichts-, Berührungs- und vielleicht auch anderen Empfindungen“ [2]).

„Wie kam ich aber dazu, an diese Empfindungen ganz andere Vorstellungen zu knüpfen als an sonstige Objektempfindungen? Offenbar nur dadurch, daß diese besonderen [3]) Gehörs- usw. Empfindungen, meine Mitmenschen [3]), selbst wieder Empfindungen zu haben glaubten“. „Meine Mitmenschen sagen: Ich sehe, höre, fühle, stelle vor wie Du.“ Meine Gesichtsempfindungen scheinen dies zu bestätigen. Es sind also andre Empfindungen wie der Stein, die Pflanze, welche nicht den Anspruch erheben, auch Subjekte zu sein. Meine Empfindungen bleiben sie. „Wenn wir von metaphysischen Voraussetzungen absehen“, so bedeutet das nur, „daß wir andere Vorstellungen an diese speziellen Empfindungen angeknüpft haben [4]), und dies wiederum nur, daß der abweichende Empfindungsbestand uns zu abweichenden Reduktionen im früheren Sinne veranlaßt hat. Der Plural „wir“ und „uns“ ist hier nur eine Lizenz des Ausdrucks. Streng genommen handelt es sich nur um die eine Empfindungs- und Vorstellungsreihe des einen philosophierenden Subjekts, in welcher die Vorstellung des eigenen und fremden Ich gelegentlich auch vorkommt. Auch die Vorstellung des eigenen Ich ist eben nur eine Vorstellung [4]).

Innerhalb der Berührungsempfindungen sind alle Bewegungen und Veränderungen relativ leicht, wenigstens im Prinzip, auf die allgemeinen Naturgesetze zurückzuführen.“ „Die Bewegungen meines Körpers und der Körper meiner Mitmenschen und Mittiere lassen

[1]) 39. — [2]) 36.

[3]) Ziehen nennt sie tx, ox-Empfindungen. 37. — [4]) 37.

sich nur mit viel größerer Schwierigkeit aus denselben Naturgesetzen herleiten. An der *schließlichen* Herleitung ist nicht zu zweifeln, aber die unendlich viel größere Kompliziertheit der Erscheinungen bleibt bestehen“ [1]).

Mit andern Worten: Ohne einen Wechsel auf die Zukunft kommt auch die These, daß das eigne Ich und die fremden Ichs nur Vorstellungen, Reduktionsvorstellungen sind, nicht aus und ebensowenig der Folgesatz: „Jede Erkenntnistheorie also, welche ein Subjekt oder Objekt, ein Ich oder Dinge voraussetzt statt der allein gegebenen Empfindungs- und Vorstellungsreihe, ist falsch und könnte nur durch einen wunderbaren Zufall unter vielen falschen auch zu einigen richtigen Reduktionsvorstellungeu führen“ [2]). Ein Fazit, welches zwar von den Vordersätzen aus nicht zu vermeiden war, aber doch der ganz überwiegend bisherigen Erkenntnistheorie das Urteil spricht.

Eine weitere Konsequenz lautet: „Wir wollen unsre Empfindungen uns vorstellen, also dürfen wir nur Vorstellungen verlangen. Irgend ein Absolutes existiert nicht. Wir können nur eine Weltanschauung, d. h. also doch wohl eine Vorstellung von der sog. Welt, d. h. von der Gesamtheit unsrer Empfindungen verlangen“. „Die Empfindungen sind, wie wir sie empfinden“.[3])

* * *

Also „gegeben sind uns Empfindungen und Vorstellungen. Beides fassen wir mit dem Wort des Psychischen zusammen. Nicht-psychisches ist ein inhaltloses Wort. Die Dinge, mein Ich, die fremden Ichs sind nur Vorstellungen“ [4]).

Und die Gesetze, von dem der Gravitation bis zu dem kompliziertesten der elektromagnetischen Lichtlehre, wo bleiben sie in dieser reinpsychischen Welt? „Kein einziges dieser Gesetze verliert seine Gültigkeit. Nur die Etiketten haben gewechselt“. Die gesetzmäßige Beziehung zwischen reduzierten Empfindungen besteht ganz ebenso [5]).

Und die Metaphysik, das Apriori, die Formen der Anschauung, die Kategorien? Für sie bleibt kein Raum. Unser Vorstellen muß sich darauf beschränken, die Empfindungen naturwissenschaftlich

[1]) 42. — [2]) 92. — [3]) 97.
[4]) 100. — [5]) 104.

zu sammeln, zu vergleichen und dann zu reduzieren, um zu allgemeinen Vorstellungen ihrer Beziehungen zu gelangen. In diese Arbeit teilen sich die beschreibende und mathematische Naturwissenschaft, die Psychologie und die Erkenntnistheorie. „Die Metaphysik ist ebenso wie die Religion nur die historische Vorläuferin dieser Wissenschaften gewesen“ [1]).

Und soll nun in Zukunft nicht mehr vom Baum, sondern von der Baumempfindung geredet werden? Nein. Unsere Worte bezeichnen gar nicht Dinge, sondern nur Empfindungen und Vorstellungen. Auch der naive Mensch meint, wenn er von den Dingen draußen spricht, „nichts anderes als die Empfindungskomplexe und die aus ihnen entstandenen Vorstellungskomplexe. Die Empfindungskomplexe sind ihm wirklich“ [2]).

So nimmt Prof. Theodor Ziehen seine rein psychische Welt gegen „*generelle Einwände*“ [2]) in Schutz. Aber den Einwand berücksichtigt er nicht, erwähnt er gar nicht und erledigt er nicht, der er selber ist. Zwar belehrt er uns, daß unsere Worte gar nicht Dinge, sondern nur Empfindungen und Vorstellungen bezeichnen, daß auch das eigene Ich, die fremden Ichs nur Vorstellungen sind. Aber dann gilt das von ihm selbst nicht minder als von uns, und von uns nicht weniger als von ihm. Der Plural „uns“ ist „nur eine Lizenz des Ausdrucks“ [3]). „Streng genommen handelt es sich nur um die eine Empfindungs- und Vorstellungsreihe des einen philosophierenden Subjekts, in welcher die Vorstellung des eignen und fremden Ich gelegentlich auch vorkommt. Weder ein Subjekt noch eine Pluralität von Subjekten ist gegeben, sondern gegeben ist nur die Reihe der Empfindungen und der Vorstellungen“ [3]). „Auch die Vorstellung des eignen Ich ist eben nur eine Vorstellung innerhalb der Reihe, welche ebenso wie die Vorstellung andrer Ichs durch bestimmte Reduktionen bestimmter Empfindungen sich ergeben hat“.

Nun gut. Setzen wir den Fall, es wäre so, und wenden wir die Auskunft auf die Verhandlung an, in der wir eben stehen, die uns beschäftigt: so besteht die Kontroverse überhaupt nicht zwischen Ichs, nicht zwischen einer Mehrheit von Subjekten. Weder war Professor Theodor Ziehen ein Ich, als er in Jena dozierte,

[1]) 105. — [2]) Überschrift von § 23, S. 103.
[3]) 37.

noch nachher in Utrecht. Ebensowenig sind die Mitmenschen, gegen deren „generelle Einwände" er seine These verteidigt, Ichs oder Subjekte.

Was sich in dieser Frage gegenübersteht, sind Reihen von Empfindungen und Vorstellungen ohne je ein Ich oder deren mehrere, die sie haben, ohne je ein Subjekt oder deren mehrere, die sie vertreten. Es handelt sich in dem ganzen Streitfall nicht um einen Konflikt oder doch einen Dissensus zwischen Menschen, nicht um eine Meinungsverschiedenheit mehrerer Subjekte, sondern „nur um die eine Empfindungs- und Vorstellungsreihe des einen philosophierenden Subjekts, in welcher die Vorstellung des eignen und fremden Ich gelegentlich auch vorkommt"[1]). Um einen lediglich intrapsychischen Handel. Wer möchte dann danach fragen, wie er ausfällt? Und was läge dann auch daran! Wenn es extrapsychische Existenzen gar nicht gibt, weder extrapsychische Dinge, noch Menschen, noch Tiere: so fehlte sowohl das Subjekt, dem daran liegen könnte, als auch das Objekt, die wirkliche Welt, um derentwillen ihm daran liegen könnte! Woher denn dann aber das Interesse, das die „Reihe von Empfindungen und Vorstellungen" daran nimmt, die Theodor Ziehen nach seiner eigenen Lehre sein soll, der Eifer, mit dem er sie begründet und empfiehlt?

Und wenn „weder ein Subjekt noch eine Pluralität von Subjekten gegeben" ist[1]): wer ist denn dann „das eine philosophierende Subjekt", um dessen „eine Empfindungs- und Vorstellungsreihe[1]) es sich streng genommen handelt? Auch „nur eine Lizenz des Ausdrucks"? Aber was ist es denn dann, was philosophiert? Philosophieren ist eine Tätigkeit, zu der eine gewisse Schulung gehört und außer dieser und der eigenen Übung auch Selbstdenken mit der erforderlichen Neigung dazu. Wem läßt sich das alles zuschreiben, wenn es kein Subjekt im sprachgebräuchlichen Sinne des Wortes ist?

Theodor Ziehen lernte einige verwandte Gedanken bei Mach, Avenarius, Schuppe u. a. kennen, als seine Gedankenreihen schon völlig feststanden. Es gab da tatsächliche Übereinstimmungen hervorzuheben, scheinbare aufzuklären, wirkliche Verschiedenheiten zahlreicher Art zugunsten seiner Gedanken zu konstatieren. Er hat sich nicht darauf eingelassen, um die Einheitlichkeit seiner Ab-

[1]) 37.

handlung zu wahren; auch kritische Auseinandersetzung mit Gegnern geflissentlich eingeschränkt[1]). Aber der Anklänge und Analogien anderer Gedankenreihen mit den seinen ist er sich ebenso bewußt, wie der Differenzen und Kontraste im Vergleich mit andern. Handelt es sich in diesem seinen eigensten Falle „um die eine Empfindungs- und Vorstellungsreihe des einen philosophierenden Subjekts, in welcher die Vorstellung des eignen und fremden Ich gelegentlich auch vorkommt"? Und nicht vielmehr um den Ausgleich, die Auseinandersetzung, das Für und Wider zwischen den Empfindungs- und Vorstellungsreihen mehrerer philosophierender Subjekte? —

Die wirkliche Welt und das wirkliche Leben protestieren gegen die Leugnung der extrapsychischen Existenz und des Ich bezw. der Unterscheidung von Subjekt und Objekt.

Aber nichts weniger als unmotiviert behauptet sie Theodor Ziehen. Ihm gilt sie als die einzige Lösung des Problems: „Welche Beziehung besteht zwischen dem Materiellen und dem Psychischen?"[2]) Das heißt heute: Welches ist „die spezielle Beziehung der seelischen Prozesse zu den materiellen Prozessen des Gehirns?" Zuerst, primär zwischen den materiellen Hirnrindenprozessen und den Empfindungen, und sodann, sekundär, wie gehen aus diesen, den Empfindungen, in Parallele mit andren materiellen Hirnrindenprozessen die Vorstellungen hervor? Das Fundamentalproblem reduziert sich also auf die Frage: Welche Beziehung besteht zwischen den materiellen Prozessen unsres Gehirns und unsren Empfindungen?

Der Dualismus läßt die Doppelreihe der materiellen und der psychischen Prozesse bestehen. Leibniz[3]) als „accord", „concomitance", „harmonie préétablie." Leib und Seele sind wie zwei Uhren, die miteinander vollkommen gleichgehen, weil man sie von vorneherein so künstlich und richtig verfertigte, daß man von ihrer Übereinstimmung in Zukunft versichert sein konnte. Dies ist

[1]) Vorrede.

[2]) „Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben". Leipzig 1902. S. 29.

[3]) Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal". Amsterdam 1710. 2 Bände. In der Ausgabe von Gottsched. 1744. Neue Zusätze zur 4. Ausgabe. V, S. 807.

die vorherbestimmte, prästabilierte Harmonie[1]). Hatte sie Leibniz auf das Weltall ausgedehnt, so beschränkt man sie in den Kreisen ihrer „nicht wenigen Anhänger" von heute auf die Hirnrinde und die psychischen Prozesse. Aber, urteilt Ziehen[2]), „das menschliche Erkennen wird sich schwerlich mit einem Dualismus je zufrieden geben"[2]). Und wie kommt es denn, „daß unter allen den zahllosen materiellen Prozessen nur gerade die materiellen der Hirnrinde von psychischen Parallelprozessen begleitet sind? An dieser „Asymmetrie" „schon scheitert die reine Parallelismuslehre"[2]).

Ich halte *diesen* Einwand nicht für stichhaltig oder nur berechtigt. Es handelt sich in der Ermittlung des Weltbildes um das, was ist, und nicht um das, was nach unsrer vorgefaßten Meinung sein sollte oder zu erwarten ist. Zu dem Urteil „Symmetrie" oder „Asymmetrie" reicht unser begrenzter Horizont auch auf der Höhe von heute bei weitem nicht aus. Die erweiterte Annahme der Beseelung bis einschließlich der anorganischen Vorgänge ist nur die Konsequenz einer unberechtigten petitio der So-Symmetrie.

Auch verfängt der Satz: „Das Psychische ist uns nur als Bewußtes bekannt"[3]) dawider nicht. Denn das Erinnerungsbild ist ohne Frage *psychischer* Herkunft und Natur, und doch kann es uns lange *unbewußt* bleiben. Freilich ist „das einzige Merkmal des Psychischen, daß es uns bewußt ist"[3]). Auch das Wiederheraustauchen des Erinnerungsbildes über die Schwelle unsres Bewußtseins erst überführt uns davon, daß wir's noch haben. Aber eben daraus folgt zugleich, daß wir es auch in den vielleicht langen Zeiträumen unverloren hatten, in denen es uns nicht bewußt war, also ein *unbewußtes Psychisches*. In der apodiktischen Form wird der Satz Ziehens: „Unbewußtes Psychisches ist noch schlimmer als hölzernes Eisen, es ist ein Eisen, das kein Eisen ist"[3]), diesem Sachverhalt nicht gerecht[4]). Be-

[1]) A. a. O.

[2]) „. . . Gehirn und Seelenleben" 34. — [3]) 35.

[4]) Theodor Lipps „Grundtatsachen des Seelenlebens" 1883. Man sieht die eigentlichen Gegenstände der Psychologie in den *Bewußtseinsinhalten*, die wir erfahrungsmäßig konstatieren, wenn auch die *Bedingungen* derselben uns unbekannt bleiben. Sie gehören *nicht* mit zu unsrem *Bewußtseinsinhalt*. Da sie gleichwohl vorhanden sein müssen, gelten sie ihm als *unbewußte*. *Unbewußte Erregungen*, *unbewußte Vorstellungen* gehen den zum Bewußtsein kommenden Erfahrungstatsachen voraus und müssen ihnen als ihre Bedingungen vorausgehen. Auch die beschreibende Methode kann nicht isoliert von der kausalen ihre Arbeit tun, die die Analyse der Bewußtseinszustände einschließt, und ohne ihre Assistenz auskommen. Das ist „der Begriff des Unbewußten in der Psychologie" 1897 München, den Lipps in Anspruch und im „Leitfaden der Psychologie" 1904, 2. Aufl. 1906 als das den Bewußtseinsinhalten transzendente Unbewußte zum Ausgangspunkte nimmt. Von dem freien Aktivitätsgefühl aus, daß es unter Umständen *allein* von unsrem *Willen* abhängt, wie wir wählen und uns entscheiden, im Unterschied von andren Lagen, in denen wir von vornherein unsre völlige *Ohnmacht* erkennen, sieht Prof. Lipps das kausale Denken gezwungen, ein „reales Ich" als existierend anzunehmen, auch wenn es *im Bewußtsein* nicht zu bekunden ist. Als das *unbewußte* ruhende *psychische* Sein gilt es ihm als unerläßlich für eine Psychologie.

Richard Herbertz, Privatdozent der Philosophie in Bonn, „Bewußtes und Unbewußtes", Köln 1908 bleibt bei dem durch die Funktion des Gedächtnisses, das jeden, jeweils gegenwärtigen, Bewußtseinsbestand mit den früheren, zuletzt mit allen früheren, Bewußtseinsinhalten zu einem psychischen Ganzen verknüpft, zustande gekommenen und als gesichert angesehenen *empirischen* Selbstbewußtsein oder Ich-Bewußtsein *stehen*. Aber das *Unbewußte* als „die unbekannte *psychische* Bedingung bekannter psychischer Erscheinungen" gilt auch ihm als das unumgängliche Postulat, zu dem die Bewußtseinstatsachen drängen.

Richard Wagner schreibt der Kunst die Aufgabe zu, den Kern der Religion zu retten, das für die Religionsphilosophie *Unaussprechliche auszusprechen*. Der Künstler müsse als *der Wissende des Unbewußten* die innersten Beweggründe durch intuitives Schauen aufdecken. Der Wissende des Unbewußten: Kann diese Wort- und Begriffs-Verbindung einen Zweifel über den psychischen Charakter des Unbewußten lassen?

[1]) 36.

wußtes und Unbewußtes sind relative, keine absoluten Gegensätze. Nur von psychischen Objekten ist die Wortverbindung sprachgebräuchlich: „Sie sind mir unbewußt". „Von irgend einem Geschehnis ist mir nichts bewußt". Damit verneine ich nur, daß die Kunde davon, die Nachricht darüber zu mir gedrungen, mein Bewußtseinsinhalt geworden ist. Dagegen schließt die Verneinung ein, daß es sich um einen *psychischen* Akt handelt und lediglich um ein solchen.

Auch die besondere Voraussetzung, von der aus Prof. Ziehen die psychischen Prozesse, welche die Tätigkeit der Hirnrinde begleiten, als „eine überflüssige Zugabe, ein Luxusornament"[1]), als etwas Asymmetrisches, erscheinen, ist keineswegs über allen Zweifel er-

haben. „Man hat sie", berichtet er, „sehr charakteristisch geradezu als Epiphänomene bezeichnet. Wozu diese Epiphänomene? Die Zweckmäßigkeit der corticalen Prozesse, speziell unsrer Handlungen, erklärt sich durch Selektion und Übung ebenso wie z. B. die Zweckmäßigkeit der Reflexe oder die Zweckmäßigkeit unsres Knochenbaus. Diese Epiphänomene tragen zur Erklärung der Zweckmäßigkeit unsres Denkens und Handelns nichts bei. Sie bleiben schlechthin sonderbar und unverständlich". Also „schlechthin sonderbar und unverständlich" von der Hypothese aus, daß die Zweckmäßigkeit der Reflexe oder die unsres Knochenbaus sich „durch Selektion und Übung" erklärt!

Wer etwa annehmen wollte, daß die Seele dabei beteiligt sei, diese „andre Variante des Dualismus", die so die Klippe zu vermeiden sucht, findet ebensowenig seinen Beifall. Diese „sogenannte psychophysische Kausalität" setzt „an die Stelle des reinen Parallelismus eine gegenseitige Einwirkung".

„Die Anhänger dieser Anschauung nehmen in der Regel an, daß neben materiellen Dingen auch Seelen existieren, und daß die materiellen Dinge durch das Gehirn auf die Seele wirken, und die Seele durch das Gehirn auf die materiellen Dinge, vor allem auf den eigenen Körper zurückwirkt"[1]). Wendete man ein, die

[1]) Lotze hat es in seiner „Medizinischen Psychologie oder Physiologie der Seele" 1852 mit den „Wechselverhältnissen zwischen Körpern und Seele" zu tun mit Ausschluß der Gegenstände, die einer spekulativen Psychologie allein zugänglich sind. Er will lediglich, wie in seiner allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens, nun in dieser Physiologie des geistigen Lebens „anwendbare Anschauungen über die Beziehungen des geistigen Lebens zu den körperlichen Tätigkeiten" entwickeln. Er verkennt die Wichtigkeit nicht, welche die Enkephalotomie bei den verbesserten Mitteln der Untersuchung schon für seine Zeit hat. Um so nützlicher erscheint es ihm, eine allgemeine Ansicht über die möglichen Beurteilungsgründe zu entwickeln, nach denen die eventuellen Resultate jener Forschungen zu deuten sein werden. Die Worte Prof. Volkmanns in Halle, dem er sein Buch widmet, über die Untersuchung der Herztätigkeit, nimmt er auch für seinen Gegenstand in Anspruch: „Mikroskopische Untersuchungen in diesem Gebiete werden nie zu erheblichen Aufschlüssen führen, weil selbst die bewährteste Beobachtung ein vieldeutiges Ding ist. Mit solchen Beobachtungen macht jeder, was er will, Was er mit ihnen machen darf, das hängt von schon erworbenen physiologischen Erfahrungen ab." So will auch Lotze in seinem Falle die Deutung des Gefundenen nach allgemeinen psychologischen Anschauungen regeln. Aber auch damit ist wenig gewonnen, da diese gleichfalls wechseln. Und die

Energie der Welt bleibe bei allen Veränderungen, die sie erfährt, dieselbe, Energie könne also weder erzeugt noch zerstört werden, die psychophysische Kausalitätslehre widerspreche daher diesem sonst allgemeingültigen Naturgesetz, indem sie annehme, daß die Seele, z. B. bei jeder willkürlichen Bewegung, Energie erzeuge: so lautete die Antwort, die Seele erzeuge nicht Energie, sondern verwandle nur die eine Form derselben, die potentielle, in die andre, die kinetische oder aktuelle.

In dieser Gestalt sieht Ziehen „die vollkommenste Form"[1]) der dualistischen Anschauung, aber auch so leide sie an „zwei noch viel schwereren Gebrechen." Wie verläuft der Fortschritt von Empfindungen zu Vorstellungen und von diesen zu Handlungen? Von dem Sehen der Kirsche zu der Vorstellung ihres Geschmacks und der Handlung des sie Pflückens? Greift dabei die Seele ein, etwa indem sie mit der Empfindung die Vorstellung verknüpft und mit der Vorstellung die Handlung? Das meint der Dualismus. Auch wenn den Empfindungen, Vorstellungen, Handlungen bestimmte materielle Veränderungen der Hirnrinde entsprechen: die Seele greift ein sowohl, wenn ich durch Wiedererkennen, Vergleichen, Aufmerken an Empfindungen, Vorstellungen anknüpfe oder beim Urteilen Vorstellungen verknüpfe, als auch vollends, wenn ich von dem Vorstellen zum Handeln fortschreite. „Die Hirnrinde soll zu diesen Verknüpfungen nicht ausreichen". „Gerade dadurch aber", wendet Ziehen[2]) ein, „setzt sich die dualistische Hypothese mit den sichersten Tatsachen der Hirnphysiologie in Widerspruch. Zahlreiche Sektionsbefunde lehren uns, daß die Verbindung der Empfindungen mit den Vorstellungen, der Vorstellungen untereinander und der Vorstellungen mit den Bewegungsimpulsen auf den Assoziationsfasern beruht, welche die einzelnen Gebiete der Hirnrinde untereinander verknüpfen."[2])

Setzen wir den Fall, daß die „zahlreichen Sektionsbefunde" zu dem Schluß berechtigen; daß auch „mit dem Untergang der Assoziationsfasern z. B. bei der Dementia paralytica alle diese

weitere Motivierung davon, daß es ratsam erscheine, sich auf diese Deutung zu beschränken, die längst heimlich gemachte statistische Bemerkung, daß die großen positiven Entdeckungen der exakten Physiologie eine durchschnittliche Lebensdauer von etwa vier Jahren haben, dieses ihm oft nachgesprochene, beinahe zum geflügelten Wort gewordene Diktum von Ostern 1852 ist heute verjährt. — [1]) 38 „. . . Gehirn- und Seelenleben". — [2]) 39.

Verknüpfungen oder Assoziationen aufhören“ [1]); daß „die Kette der materiellen Erregungen geschlossen ist“ [1]): wird dadurch „die Tätigkeit der Seele“ entbehrlich, überflüssig, ausgeschlossen? Ist sie damit widerlegt?

Wenn der lebendige Organismus des Menschen mit seiner Seele eine Einheit bildet, so ist es von vornherein gar nicht anders zu erwarten, als daß die seelischen Akte, Impulse, Vorgänge, Prozesse sich nicht ohne körperliche Vermittlung vollziehen und durchsetzen. Läßt sich also eine geschlossene Kette der materiellen Erregungen nachweisen, so liegt das einfach in der Konsequenz der Verbindung von Leib und Seele zu einer Einheit, zu einem Organismus im Leben. Die geschlossene Kette der in Rede stehenden Verknüpfungen durch Assoziationsfasern läßt freilich „gar keine Lücke, in welche man die Tätigkeit der Seele hineinschieben könnte“ [1]). So mechanisch denkt der Dualismus nicht.

Einen Protest gegen eine solche Anschauung schließt die einheitlich lebendige Verbindung von Leib und Seele, die er vertritt, von selbst ein. Aber die geschlossene Kette der körperlichen Vermittlung, in unsrem Falle der materiellen Erregungen, spricht nicht sowohl gegen die ihr entsprechende Tätigkeit der Seele als für sie. Die Tätigkeit der Seele vollzieht sich eben im geist-leiblichen Organismus so. Die Seele ist es, von der diese materiellen Erregungen, diese durch die Assoziationsfasern zustande kommenden Verknüpfungen, ausgehen. Die Seele ist die conditio sine qua non des ganzen Prozesses, und ohne sie bleibt er in seinem gesunden Verlauf völlig unerklärt.

Zwar gibt es unwillkürliche Verknüpfungen von Empfindungen und Vorstellungen im Bewußtsein. Ein Herr begegnet uns. Sein Gesicht erinnert uns an einen Bekannten. Die Wahrnehmung des Begegnenden ruft ohne unsre Absicht die Vorstellung des ihm ähnlichen Bekannten ins Bewußtsein; vielleicht so lebhaft, daß wir den Fremden für unsren Bekannten halten. In diesem Falle unterliegen wir einer Täuschung. Aber wir kommen dahinter, daß es eine ist. Genaueres Zusehen, vollends ein Wort hinüber und herüber, und es ist kein Zweifel mehr.

In wachem und gesundem Zustande wird das immer der Verlauf sein. Im Traume und in krankhaften Erregungen dagegen kann eine irrige Verknüpfung andauern und immer weitere Kreise ziehen. Warum? Weil die Kontrolle der vernünftigen Erwägung fehlt. Es gibt eben auch willkürliche Verknüpfungen von Empfindungen und Vorstellungen, worauf alle Kritik, alles Denken und ebenso die produktive Phantasie beruht. Zwar auch das Denken ist nicht imstande, isolierte oder nur beliebig entfernte Vorstellungen in das Bewußtsein zu kommandieren. Freilich taucht ab und zu ein neuer Gedanke auf und beherrscht im Unterschied von der vorhergegangenen Zeit unser Forschen und Sinnen, bis wir mit ihm irgendwie ins reine gekommen sind und er dann wieder einem andren Raum gibt, der ins Zentrum tritt. Aber „isoliert“, ohne Zusammenhang mit unsrer bisherigen Vorstellungswelt ist auch der neue nicht. Er reiht sich immer irgendwie an unsren Bewußtseinsinhalt an [1]). Das Denken erzeugt nicht den neuen Gedanken isoliert, seine Leistung besteht darin, die Ideenassoziationen zu wiegen und zu wägen, zu kontrollieren und zu kritisieren, einzelne auszuwählen und zu kombinieren nach eigener Wahl, auf Grund aktiver konzentrierter Aufmerksamkeit und nach eignem Willen.

Dieses So-Denken ist eine weltgeschichtliche Tatsache. Kultur und Zivilisation, aller Fortschritt und alle Disziplinen, Physiologie und Psychologie, Naturwissenschaft und Philosophie setzen diese Denk*arbeit* voraus. Wenn und daß es eine Lust ist zu leben, dieses selbständige, eigene, auf ein Problem nach dem andren gerichtete, konzentrierte Denken trägt sehr viel dazu bei oder ermöglicht es erst überhaupt. Professor Theodor Ziehen ist selbst mit allem Eifer dabei. Entschlossen und geschlossen denkt er in einer ganz bestimmten Richtung zu einem ganz bestimmten Ziel nach seiner Überzeugung im Einverständnis mit einigen Forschern, im Widerspruch mit andren.

[1]) S. 40.

[1]) Der mehrerwähnte Prof. Wilhelm Ostwald, seit 1887 an der Universität Leipzig, „Lehrbuch der allgemeinen Chemie“ 1888. 2. A. 1896, Herausgeber der „Zeitschrift für physikalische Chemie“ seit 1887, schreibt in seinen „Vorlesungen über Naturphilosophie“, Leipzig 1902, S. 4 über die Quelle der von ihm vorgetragenen Ansichten und Gedanken: „Ich weiß bei den meisten nicht anzugeben, ob ich sie gelesen oder selbständig gefunden habe. Denn ich habe nur zu oft feststellen können, wie Einfälle, welche scheinbar ganz selbständig im Geiste auftauchen, nur Erinnerungen an früher Gelesenes oder Gehörtes waren.“

Diese Denkarbeit der Menschheit und wie er sie selbst übt, widerspricht seinem Satz, daß die Hirnrinde zu diesen Verknüpfungen allein ausreiche ohne eine Tätigkeit der Seele.

Bedarf die Seele zu dieser ihrer Tätigkeit in dem geistleiblichen Organismus der Hirnrinde, der Assoziationsfasern, der materiellen Erregungen, der Sinnesorgane, so beweist der Fall, daß „mit dem Untergang der Assoziationsfasern die Verknüpfungen aufhören“ [1]) und ihre Tätigkeit unterbleibt, bezw. uns nicht zum Bewußtsein kommt und für so organisierte Wesen, wie wir sind, nicht kommen kann, nichts gegen ihre Existenz.

Auch nichts dagegen, daß es im gesunden Organismus die Seele ist, von der die ganze Bewegung ausgeht und die bei den Verknüpfungen beteiligt ist.

Für das weitere Bedenken, daß damit diese „moderne psychophysische Kausalitätslehre“ [2]) dem „Prinzip von der Konstanz der Energie“ widerspreche, meint Ziehen selbst, „könnte man vielleicht noch an einen Ausweg denken“. „Man könnte vom Standpunkt des Dualismus annehmen, daß zwar die Kette der Erregungen geschlossen sei, daß aber durch alle diese Erregungen nur potentielle Energie in den Rindenelementen entstehe, und daß die Seele erst die Verwandlung in aktuelle Energie hervorrufe“ [3]). Aber auch dieser Ausweg verwickle „in die größten Schwierigkeiten“: Wir könnten uns „eine ununterbrochene Fortpflanzung nicht als eine Kette potentieller Energie denken“ [3]). „Wir müßten uns also geradezu zu der lächerlichen Annahme versteigen, daß der sich fortpflanzende materielle Erregungsprozeß hier und da einen Augenblick in der Hirnrinde stillhält und sich in potentielle Energie verwandelt, nur um einer suprakortikalen Seele Gelegenheit zu geben, ihn jeweils wieder in aktuelle Energie zurückzuverwandeln“ [3]).

Ich erwidere: Beruhen alle Vorgänge in der Natur bloß auf der Verwandlung der Energie einer Bewegungsart in die Energie einer anderen Bewegungsart oder auf der Verwandlung von Bewegungsenergie in Energie der Lage und umgekehrt; ist die gesamte im Weltall vorhandene Energiemenge eine unveränderliche Größe: so ergibt sich daraus eine Einheit der Naturkräfte in diesem Verständnis. Schall, Wärme, Licht, Elektrizität, chemische Verbindung und Trennung, mechanische

[1]) 39. — [2]) 38. — [3]) 65.

Energie, sind nur Erscheinungsformen derselben einen Energie. Sämtliche Energien der Natur, soweit wir sie kennen, wandeln sich ineinander um nach demselben einen Grundgesetz.

Gilt das von der Natur, so doch nicht von der Geisteswelt. Handelt es sich dabei nur um Bewegung: wie Bewegung in Denken übergehen könne, ist eben bis heute weder entdeckt noch erklärt. Selbst „die geschlossene Kette der materiellen Erregungen“ würde uns diese Nuß zu knacken übrig lassen. Und sie ist das eigentliche Problem. Zu seiner Lösung trägt die Energie der Lage, etwa des Steines, der auf dem Dache liegt, die ruhende oder potentielle Energie, im Gegensatz zur Energie der Bewegung, etwa des Steines, der vom Dache herabfällt, der tätigen, aktuellen oder kinetischen Energie, schlechterdings nichts bei. Bewegen und Denken sind inkommensurable Begriffe [1]).

Freilich entwickelt sich unser geistiges Leben unter dem fortgehenden Einfluß der äußeren Dinge von frühe an. Erst im Rapport mit der Welt kommen wir zu uns selbst. Und nur die äußeren Dinge werden uns bekannt, die wir geistig erfassen. Eine gegenseitige Bedingtheit der Außenwelt und Innenwelt besteht. Aber beide Gebiete bleiben je sui generis, heterogener Art. Denken und Sein sind nicht identisch, wie Schelling meinte, auch nicht in dem Sinne, daß gleiche Gesetze beide beherrschen. Jedes von ihnen hat seine eigenen Gesetze.

* * *

Wie gegen den Dualismus in der alten Form des reinen Parallelismus sowohl als in der modernen der psychophysischen Kausalitätslehre, so wendet sich Theodor Ziehen auch gegen scheinmonistische Spekulationen. Als solche sieht er Spinozas Lehre an, die er als eine rein logische Unterordnung des Psychischen und des Materiellen unter ein absolutes X versteht. Auch Fichtes Wissenschaftslehre und Schellings Identitätssystem. Ebenso Münsterbergs „modernen Wiederbelebungsversuch der Fichteschen Spekulationen, der gänzlich mißlungen ist“ [2]).

Einen Scheinmonismus nennt er auch Spencers Satz, „daß die Empfindung, der Hauptrepräsentant der psychischen Prozesse,

[1]) Vgl. was Ziehen selbst bei seiner Kritik des materialistischen Monismus S. 46 sagt. Vgl. S. 382. — [2]) 41.

und die materielle Erregung des Zentralnervensystems die Innen- und die Außenseite derselben Veränderung sind, „of the same change“ [1]).

Nicht höher schätzt er Fechners [2]) Vergleich mit einer Kreislinie ein, die einmal von innen, von der konkaven Seite, und das andre Mal von außen, von der konvexen Seite betrachtet werde. Auf dem „inneren Standpunkt erscheint Dir als Dein Geist, der Du selbst dieser Geist bist, was Dir „auf dem äußeren als dieses Geistes körperliche Unterlage“ erscheint. Sowohl diesen Ausdruck als auch den Vorwurf, den Fechner gegen Leibniz erhebt, er habe die einfachste Lösung vergessen, daß es gar nicht zwei verschiedene Uhren seien, führt Prof. Ziehen als Beweis für einen „Scheinmonismus“ an [3]).

Gegen alle diese Versuche, die den betreffenden Forschern im voraus feststehende Annahme plausibel zu machen, erhebt er den zutreffenden Einwand, daß es sich dabei nicht um Beweise, sondern um verlockende Vergleiche handelt, und verschweigt nicht, daß Spencer selbst darüber gar keinen Zweifel gelassen hat, ein Beweis sei für diese Identität nicht zu erbringen.

Diesen Einwand dehnt er auch gegen die jüngste und scharfsinnigste Formulierung der modernen Identitätshypothese von Ebbinghaus aus, welche die Kreislinie Fechners durch „eine Anzahl von Kugelschalen“ ersetzt. Sich werden die verschiedenen Partien einer dieser Schalen, wenn sie ein wechselseitiges Wissen voneinander haben, als etwas Konkaves vorkommen. Den umgebenden Gebilden werden eben dieselben Partien als konvexe Formen erscheinen. Für den Menschen, der ganz außerhalb steht, ist die vorhandene Realität ein und dieselbe. „Aber innerhalb der Welt jener Gebilde“, sagt Ebbinghaus, „gibt sie sich durchaus nur als ein zwiefach Verschiedenes, und höchstens indirekt könnten solche Wesen dahinter kommen, daß die differenten Eindrücke, die jeder von sich selbst und die die andren von ihm empfangen, eben in der beschriebenen Weise, als Innenansicht und Außenansicht zusammengehören.“

Das würde also auf uns angewendet illustrieren, daß die dualistische Meinung die weitaus verbreitetste ist und doch nicht

[1]) Spencer in einem Artikel vom Oktober 1853 der Westminster Review und in den „Principles of Psychology“ 1855.

[2]) „Elemente der Psychophysik“ I, 1860. — [3]) Ziehen 42.

der Wirklichkeit entspricht. Der Dualismus wäre in unsrer Anschauung begründet oder, wenn man lieber will, durch sie verschuldet. Nur indirekt könnten wir dahinter kommen, also etwa auf philosophischem Wege, daß er gleichwohl irrtümlich ist. Ein genau auf die These zugeschnittenes und angepaßtes Bild, von der der Verfertiger ausgeht, aber keineswegs ein Beweis, eine Instanz, ein Beleg für sie.

„Kommt aber diesen Vergleichen wenigstens irgendwelche Überzeugungskraft bei genauerer Analyse zu?“ [1]) Ziehen hat recht, die selbst so gestellte Frage zu verneinen. Seine Analyse ergibt als den ihnen zugrunde liegenden Gedankengang: Es existiert ein unbekanntes Wirkliches, das bald von außen, bald von innen angeschaut, bald als Psychisches (Empfindung usw.), bald als Materielles (Hirnrinde) erscheint. „Was für einen wissenschaftlichen Sinn können wir mit den Wörtern „außen“ und „innen“ hier verbinden, wo es sich gar nicht um räumliche Verhältnisse handelt!?“ [1])

Der formulierte Vergleich von Prof. Ebbinghaus berechtigt zwar nicht dazu, „noch ein drittes Wesen hinzuzudenken“ [1]), von dessen Standpunkt betrachtet das Reale bald als psychisch bald als materiell erscheint. Es sind vielmehr „die verschiedenen Partien der Kugelschalen selbst“, „die sich als etwas Konkaves vorkommen“ und „daneben“, „seitens der umgebenden Gebilde aufgefaßt“, „als konvexe Formen erscheinen“ [2]). Aber dieses „Sichvorkommen“, „ein wechselseitiges Wissen voneinander Haben“ [2]), ist doch allerdings eine sehr befremdliche und ganz ungewöhnliche Eigenschaft, die damit den „Partien der Kugelschalen“ zugeschrieben wird. Die so illustrierte Identitätshypothese wird dadurch weder deutlicher noch überzeugender.

Diesen Scheinmonismen gegenüber stellt Prof. Ziehen „die wirklich-monistischen Lehren“, materialistische und spiritualistische. Von den materialistischen urteilt er, daß sie „in naturwissenschaftlichen und ärztlichen Kreisen infolge der Unbekanntschaft mit den erkenntnistheoretischen Fundamentalsätzen noch ungemein verbreitet“ [3]) seien.

Lehrte De la Mettrie [4]) „mit dürren Worten, daß die psy-

[1]) 44. — [2]) 43. — [3]) 45.

[4]) „Histoire naturelle de l'âme“ 1745. „L'homme machine“ 1748.

chischen Prozesse ganz ebenso ein Produkt des Gehirns seien, wie z. B. die Bewegungen ein Produkt der Extremitätenmuskeln", und ist „seitdem der Materialismus in zahlreichen Varianten aufgetreten": so ist er „erkenntnistheoretisch vollständig unhaltbar"[1]).

Gesetzt, ein Gegenstand wirft seine Strahlen in unsre Augen, die Erregungen der Sehnervenfasern gelangen bis zur Großhirnrinde und rufen in ihr „die kompliziertesten chemischen Umsetzungen, Atom-, Molekular- und Massenbewegungen" hervor: so „bleiben dies doch immer Bewegungen, also materielle Prozesse. Es bleibt schlechterdings unbegreiflich, wie aus diesen materiellen Bewegungsprozessen psychische Prozesse entstehen sollen"[2]).

Das Gehirn sondert die Gedanken nicht ab wie die Leber die Galle, wie Karl Vogt behauptete. Die Absonderung der Galle verläuft in einer geschlossenen Reihe ausschließlich körperlicher Vorgänge, „die wir chemisch-physikalisch, räumlich-zeitlich verfolgen können. Bei dem Gehirn kommen zu der Stelle der materiellen Vorgänge die psychischen Vorgänge plötzlich als etwas ganz Neues hinzu"[3]). Mag eine „lückenlose Reihe mechanischer Vorgänge bei unsren Empfindungen, unsrem Denken und unsren sogenannten bewußten Bewegungen sich in der Großhirnrinde" abspielen, das Problem liegt doch eben darin: „Wie kommt es, daß diese mechanischen Vorgänge nicht, wie allenthalben sonst, mechanische Vorgänge bleiben, sondern sich mit ganz andersartigen Prozessen, nämlich psychischen, verquicken"[3]).

Den Ausdruck „verquicken" würde ich nicht wählen. Er sagt schon mehr, als sich behaupten läßt. Die Art der Verbindung jener mit diesen Prozessen ist noch ganz unaufgehellt. Es läßt sich darüber schlechterdings nichts aussagen. Die Vorstellung, welche der Ausdruck „verquicken" erweckt, ist ohne Anhalt und nicht zu belegen oder zu begründen.

Aber die Kritik des materialistischen Monismus bewegt sich durchaus in den hergebrachten Argumenten und ist so deutlich wie einwandfrei.

Auch die Haeckelsche Variante desselben lehnt Theodor Ziehen ab. Der Schein, als ob, weil als das eigentliche Reale Atome gelten und diesen sowohl Ausdehnung als Gedächtnis zugeschrieben werden, Materielles und Psychisches von Haeckel als gleichwertig betrachtet

[1]) Ziehen 45. — [2]) 45/46. — [3]) 46.

werde, scheitere an der Tatsache, daß die Benennung des Trägers dieser Eigenschaften „Atome" unzweifelhaft dem Materiellen entlehnt sei. Ziehen erkennt deshalb das Verständnis der Haeckelschen Variante als „eine dem modernen Standpunkt der Naturwissenschaft entsprechende Umformung der Lehre Spinozas" nicht an.

Spiritualistisch nennt Prof. Ziehen diejenigen monistischen Lehren, welche die materiellen Prozesse als Funktion der psychischen betrachten und ihnen unterordnen, sie als Produkt der Seele, Einzel- oder Welt-Seele, auffassen.

Diese rein spiritualistische Theorie hat nach seinem Urteil einen bedeutenden Vertreter in der Geschichte der Philosophie nicht gefunden. Noch als das beste Beispiel eines Versuchs wissenschaftlicher Durchführung einer solchen gelten ihm die älteren Arbeiten Fichtes. „Nur durch dialektische Kunststücke kann ein solches Hervorgehen des Materiellen aus dem Psychischen vorgetäuscht werden."[1])

Der idealistische Monismus, der seine Vorläufer schon im Altertum, z. B. Parmenides unter den Eleaten, und seinen ersten großen Vertreter in Berkeley mit seinem mächtigen Einfluß auf Kant hatte, ohne ihn auf die wissenschaftliche Philosophie bereits erschöpft zu haben, „erhebt die kritische Vorfrage, ob uns denn wirklich beide Reihen, die materielle und die psychische, nebeneinander und gleich ursprünglich gegeben sind"[1]), und verneint sie. Von der „erkenntnistheoretischen Fundamentaltatsache" aus, „daß uns überhaupt nur die psychischen Prozesse gegeben sind"[1]). Nicht die Flamme selbst, die uns leuchtet, sei uns gegeben, sondern nur die Gesichtsempfindung der Flamme, also ein psychischer Prozeß, und wir knüpfen daran nur die Vorstellung, daß diese Empfindung durch einen materiellen Gegenstand, die Flamme, verursacht wird". Gegeben sei uns „also die Empfindung und die Vorstellung eines sie verursachenden materiellen Objekts oder Prozesses, sonst nichts"[2]). „Gegeben sind uns nur Empfindungen und aus diesen Empfindungen abgeleitete Vorstellungen. Das ist die erkenntnistheoretische Fundamentaltatsache, der große Satz Berkeleys"[2]).

George Berkeley, zu Kilkrin in Irland 1684 geboren, war Theologe. Seit 1721 Hofprediger des Herzogs von Grafton

[1]) 48. — [2]) 49.

wurde er später Dechant von Derry, und als er in den Besitz eines großen Vermögens kam, stellte er es in den Dienst der Mission. Auf den Bermuda-Inseln gedachte er eine Lehranstalt zu begründen, um so die Wilden zu bekehren. Die Expedition nach Rhode-Island in diesem Interesse ging 1728 wirklich mit gleichgesinnten Genossen von statten. Aber die vom Parlament bewilligten Zuschüsse blieben ebenso aus, wie die von Privatpersonen gezeichneten Beiträge. Von seinem Vermögen wurde ein nicht unbeträchtlicher Teil verbraucht, aber ohne Erfolg.

Unverrichteter Sache kehrte er zurück. Gelehrt und fromm zugleich wurde er 1734 Bischof von Cloyne. Die Königin Karoline hatte Fürsprache für ihn eingelegt. Am 23. Januar 1753 ist der durch seinen sittlichen Charakter ehrwürdige, um die Förderung der Mitmenschen immer bemüht gebliebene scharfsinnige Denker in Oxford gestorben.

Auch seine Denkarbeit ging davon aus und blieb in diesem Interesse. John Lockes Protest gegen die Annahme, daß dem menschlichen Geist gewisse Grundsätze und Ideen eingeboren seien; seine Lehre, daß alle unsre Vorstellungen, das Material unsres Denkens, aus der Erfahrung, der äußeren als Sensation, der inneren als Reflexion, stammen, dieser Empirismus als erster Versuch einer auf eigener Wahrnehmung beruhenden und nach Vollständigkeit strebenden Erkenntnislehre wurde der ganz unbeabsichtigte[1]) Anlaß skeptischer[2]) Gedankenreihen. Berkeley vermutete den Grund dieser Abwege in der, wie er meinte, unbegründeten Voraussetzung von der Wirklichkeit dessen, was die Philosophen Materie nennen, und sucht in dem Idealismus im Sinne von Immaterialismus das Heil. Dieser gilt ihm als der einzige Ausweg und das allein wahre System der Erkenntnis. Übrigens kommt er dazu philosophisch im Anschluß an Locke.

Hatte dieser die von ihm sogenannten sekundären Eigenschaften der Dinge, wie Farbe, Geruch, Geschmack u. a., für lediglich subjektive Folgen der Beschaffenheit unsrer Sinnesorgane erklärt: so behauptete Berkeley dasselbe auch von den von Locke sogenannten

[1]) „Wir haben hier die großen Gedanken eines großen ehrlichen Engländers". Lewes „Geschichte der Philosophie" II, 253.

[2]) So verstand ihn u. a. Henry Lee und schrieb gegen ihn: „L'anti-scepticisme ou remarques sur . . . l'essai de Mr. Locke." Londres, 1702.

primären Eigenschaften, wie Ausdehnung, Gestalt, Größe usw. Auch diese, urteilte er, kommen nicht den Dingen selbst zu, sondern sie werden von dem wahrnehmenden Subjekt erst auf sie übertragen.

Es gibt keine Farben ohne Auge, keine Töne ohne Ohr, keinen Geschmack ohne Geschmackssinn, aber auch keine Ausdehnung, keine Gestalt, keine Größe ohne ein Subjekt, das sie perzipiert und konstatiert. Es gibt bloß Ideen, Empfindungen, Vorstellungen davon.

Daß die Dinge, die wir mit unsren Augen sehen und mit den Händen berühren, wirklich existieren, leugnet Berkeley[1]) nicht. Was er bestreitet, ist, daß sie als etwas Materielles existieren. Sie existieren nicht außer dem vorstellenden Subjekt, sondern nur in ihm, im immateriellen Geist als immaterielle Ideen. Das ganze Sein der ausgedehnten, vielfach gestalteten, tönenden, farbigen, wunderschönen Welt besteht nur in ihrem Wahrgenommenwerden. Esse est percipi. Und ihre Existenz in unsrer Wahrnehmung, schließt nun Berkeley weiter, kann nur von Gott herrühren, dem überlegenen Geist, der sie unsrem Geiste inspiriert. Denn eine Materie, die sie in uns erwecke, gibt es nicht. So ist, urteilt Berkeley, der Materialismus von Grund aus beseitigt, und daran lag es ihm.

Ich frage: Ist der Materialismus damit beseitigt? Im buchstäblichen Sinne freilich. Wenn's nichts „Materielles" gibt, dann ist auch für den „Materialismus" als diejenige Weltanschauung keine Existenzmöglichkeit, welche als letzte Grundlage der gesamten Wirklichkeit die Materie ansieht, gleichviel ob als kontinuierliche körperliche Masse oder als Aggregat durch leere Zwischenräume getrennter Körperteile, diskreter Moleküle, Atome.

[1]) „Treatise on the principles of human knowledge" 1710. Ausgabe von Collyns Simon. London 1878. Vgl. auch die reizvoll geschriebenen „Three dialogues between Hylas and Philonous" 1713. Auch „Alciphron or the minute philosopher" 1732. In diesem wendet er sich auch gegen den in Holland (Dordrecht) geborenen englischen Dichter französischer Herkunft Bernard de Mandeville, der in seiner Bienenfabel: „The fable of the bees or private vices made public benefits" London 1714 und „Enquiry into the origin of moral virtue" die Tugend für ein künstliches Produkt der Politik und das Laster des einzelnen für eine Wohltat zugunsten der Gesamtheit ausgab, für die Wohlfahrt des Staates ebenso unentbehrlich, wie der Hunger für die Gesundheit des Bürgers.

Doch ist es sehr begreiflich, daß diese Radikalkur, vorbereitet von Nicolas Malebranche [1]), nach dem wir alles, sowohl das Wesen des Geistes wie das der ausgedehnten Dinge, nur durch die in unsrer Seele ruhende Idee erkennen, und von Arthur Collier [2]), welcher die Existenz der sichtbaren Welt als vom Geiste abhängig erklärt, einen entscheidenden Einfluß auf die Philosophie der Engländer nicht ausgeübt hat. Denn der Fehlschluß drängt sich sozusagen von selbst auf. Das wirkliche Leben mit seinen täglichen Aufgaben und Anforderungen spottet seiner.

Freilich werden wir der Gegenstände unserer Umgebung, wie der Körperwelt überhaupt nur gewahr vermittelst unsrer Sinne. Als Empfindungen und Vorstellungen werden sie unser Besitz. Als Bilder und Ideen behält sie unser Inneres, bewußt und unter Umständen eine kürzere oder längere Zeit auch unbewußt. Wir, die wir sie mit unsren Sinnen wahrnehmen, würden nichts von ihnen wissen, ohne sie wahrgenommen zu haben. Daraus folgt aber nur, daß wir und so organisierte Wesen wie wir auf keinem andren Wege von ihrer Existenz Kenntnis gewinnen und haben können. Daraus folgt aber keineswegs, daß ihnen eine Existenz unabhängig davon, ob wir sie wahrnehmen, nicht zukommt.

Daß ihnen eine solche zukommt, darüber kann vielmehr gar kein Zweifel aufkommen. Die Gegenstände selbst, sowohl die unserer engeren wie die unserer weiteren Umgebung, lassen es nicht zu. Oder existiert etwa der Schreibtisch, an dem ich sitze, nur in meiner Vorstellung, nur immateriell als Idee in meinem Geiste, und unabhängig von meiner oder irgend eines andren Wahrnehmung nicht? Ich stehe auf und verlasse das Zimmer. Mit allem seinen Inhalt bleibt es so lange meinen Sinnen entzogen. Betrete ich es wieder, steht alles noch genau an derselben

[1]) „De la recherche de la vérité". Paris 1674. 3 Bände. Ausgabe von Bouillier 1880. Das zweite Buch daraus: „Traité de l'imagination" auch separat 1880. Nach Malebranche, so unterscheidet er selbst, ist das Universum in Gott, dem Urgrund alles Seins und Denkens. Wir schauen alle Dinge in Gott. Nach Spinoza sei Gott im Universum.

[2]) „Clavis universalis": „or a new inquiry after truth being a demonstration of the Non-existence or impossibility", Londres 1713. Die Abhandlung erschien also erst nach Berkeleys „Treatise on the principles . . ." 1710. Ungedruckt lag die Abhandlung schon vor 1708, und den Gedanken hatte Collier nach seinem eigenen Bericht schon 1703.

Stelle, ganz unverrückt und unverändert, gerade so wie ich es verließ. Es hat inzwischen existiert, obwohl ich es nicht sah, unabhängig von meiner Wahrnehmung. Nach dem Sommersemester liegt die ganze Wohnung in der Regel vier Wochen verlassen. Kein menschlicher Fuß betritt sie, kein menschliches Auge nimmt ihren Inhalt wahr. Aber dieser Umstand hindert nicht, daß alles inzwischen unversehrt bleibt und die Bewohner bei ihrer Rückkehr alles so wiederfinden wie es war, als sie abreisten. Und es hat Dinge gegeben, lange bevor es Menschen gab, sie wahrzunehmen oder vorzustellen. Daß es sie gab, war die Bedingung menschlichen Lebens.

Scheitert der Materialismus an der Tatsache, daß wir von der Existenz einer materiellen Außenwelt doch eben nur durch unsre Empfindungen und Wahrnehmungen etwas wissen und auszusagen imstande sind; daß wir also die Realität der Materie gar nicht behaupten können, ohne eben damit zugleich die unsrer geistigen Natur zu bestätigen: so übersieht der Immaterialismus, daß wir auch nicht einmal denken können ohne die Hirnrinde, ohne die gesunde Existenz und Funktion der materiellen Organe.

Aber es gibt noch eine höhere Art, den Materialismus zu überwinden, als dadurch, daß man der Materie die Existenz abspricht. Sie läßt sich vergeistigen, ohne sie zu leugnen. Die höhere Art ist, sie in den Dienst einer guten Idee, eines heilsamen Gedankens, der Wohlfahrt der Mitwelt und Nachwelt, des Nächsten zu stellen. Und George Berkeley selbst hat sie in hingebend vorbildlicher Weise ein Leben lang geübt.

Aber allerdings war und blieb es gleichwohl seine Fundamentalthese, daß uns nur die Empfindung und die Vorstellung eines sie verursachenden materiellen Objekts oder Prozesses gegeben ist, „sonst nichts" [1]). Zuerst in seiner „Theory of vision" [2]) unterschied er das wirklich Empfundene und die Auslegung davon, nicht ohne die Gesichtseindrücke durch die Tastwahrnehmung zu erproben, zu unterstützen, zu ergänzen.

[1]) 49. — [2]) „An essay towards et New Theory of Vision". First printed in 1709. Berkeley war etwa 25 Jahr. Die zweite Ausgabe mit wenigen Änderungen und einem seitdem nicht wieder gedruckten Appendix folgte vor Schluß des Jahres. Beide gingen in Dublin aus „printed by Aaron Rhames, for Jeremy Pepyat, bookseller in Skinner Row". Die Ausgabe von 1732 war die letzte zu Berkeleys Lebzeiten.

„Meine Absicht ist", beginnt er den Essay, „zu zeigen, wie wir mit dem Auge die Entfernung, Größe und Lage der Gegenstände wahrnehmen. Auch den Unterschied zwischen den Vorstellungen des Gesichts und des Tastsinnes zu betrachten, sowie zu erwägen, ob es in beiden Fällen eine gemeinsame Vorstellung ist." In der Behandlung von alledem, fügt er in der ersten Auflage hinzu, sind die Schriftsteller der Optik von falschen Grundsätzen ausgegangen. „Es ist, denke ich, ganz unbestritten, daß Entfernung selbst und unmittelbar nicht gesehen werden kann"[1]). Denn obgleich Entfernung eine Linie nach dem Auge zu ist, projiziert sie nur einen Punkt in derselben, der unverändert derselbe bleibt, gleichviel ob die Entfernung länger oder kürzer ist[2]). So ist evident, daß sichtbare Ausdehnung und Figuren nicht das Objekt der Geometrie sind[3]). Zwar scheint es die Meinung sehr geistvoller Männer zu sein, daß flache oder platte Figuren unmittelbar gesehen werden, wenn sie auch anerkennen: Massiv sind sie nicht. Sie berufen sich darauf, daß doch beim Malen die dem Geiste eingeprägten Vorstellungen durch einen plötzlichen Akt des Urteils in massive verwandelt werden. Aber ein wenig Aufmerksamkeit reicht hin, um zu erkennen, daß die hier als unmittelbare Gesichtseindrücke in Anspruch genommenen Flächen weder sichtbare noch tastbare Flächen sind[4]), von ganz anderer Natur als die Dinge, mit deren Namen sie bezeichnet werden[4]). Wie sollen materielle Gegenstände etwas von ihnen so Verschiedenes wie Empfindungen und Vorstellungen zuwege bringen!

Auch Prof. Ziehen[5]) urteilt: „Es ist in der Tat nicht abzusehen, wie wir uns, wenn uns nur Psychisches gegeben ist, eine Vorstellung von etwas ganz Andersartigem, nämlich einem Materiellen, sollten bilden können."

„Wir können aus dem Rahmen des Psychischen nicht heraus. Wenn wir uns zu allem Psychischen wieder eine Ursache denken wollen, so können wir uns als Ursache nur wieder ein Psychisches

[1]) The Works of George Berkeley, D. D. Formerly Bishop of Cloyne. By Alexander Campbell Fraser, M. A., Professor of Logic and Metaphysics in the University of Edinburgh. Oxford 1871. Vol. I, p. 35: „. . . that distance of itself, and immediately, cannot be seen".

[2]) 35. — [3]) p. 105 „. . . evident that visible extension and figures are not the object of geometry". — [4]) 107.

[5]) „. . . Gehirn und Seelenleben" 1902. S. 50.

vorstellen"[1]). Weil diese Denkweise im Psychischen bleibt, wird sie als immanente Philosophie bezeichnet. Ihr, „die erst in den letzten fünfzehn Jahren", schreibt Ziehen[1]) 1902, „wieder aufgelebt ist, gebührt das Verdienst, das Problem, welches uns heute beschäftigt, wirklich der Lösung näher geführt zu haben".

„Als die konsequenteste[2]) Form der immanenten Philosophie betrachte ich meine Erkenntnistheorie, insofern sie vor allem auch die Hypothese eines transszendenten Ich vermeidet"[3]). Darin sieht er „ein altes Vorurteil, welches Philosophie und Naturwissenschaft in uns großgezogen haben." Dieser Introjektionshypothese gegenüber, die unsre Empfindungen in unser Gehirn verlegt und da ihren Sitz annimmt, behauptet er mit Avenarius, Schuppe u. a., „daß zwar die Empfindungen, Vorstellungen usw. ihrer Beschaffenheit nach von den einzelnen Bezirken der Hirnrinde im Sinne der Lokalisationslehre abhängig sind, aber doch keineswegs räumlich wirklich in der Hirnrinde leben"[4]).

„Es erscheint uns ganz widersinnig und irreführend, in dem letzteren Sinne die Empfindungen nochmals lokalisieren zu wollen. Der einzige Ort unsrer Empfindungen ist draußen in der Welt. Wenn ich jetzt den Gasleuchter über oder vor mir sehe, so hat diese Empfindung ihren bestimmten Ort nur da, wo ich eben den Gasleuchter sehe"[3]). „Erst aus der falschen Annahme, daß unsre Empfindungen nicht nur von den Bezirken unsrer Hirnrinde abhängig seien, sondern auch in den Ganglienzellen derselben ein geheimnisvolles Dasein führen, haben sich zahlreiche Schwierigkeiten und Irrtümer ergeben."

Die „mit Unrecht" in die Hirnrinde hineinverlegten Empfindungen mußten wieder „nach außen verlegt oder projiziert werden. Hermann von Helmholtz rief dazu „unbewußte Schlüsse" zu

[1]) „. . . Gehirn und Seelenleben" 1902. S. 50.

[2]) Als Vertreter vor ihm nennt er Schuppe, „Erkenntnistheoretische Logik" 1878, „Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik" 1894, „Die natürliche Weltansicht", Philosophische Monatshefte Band 30; von Schubert-Soldern: „Über Transszendenz des Objekts und Subjekts" 1882 und „Grundlagen einer Erkenntnistheorie" Leipzig 1884, Rehmke, „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff". „Auch die leider bald wieder eingegangene Zeitschrift für immanente Philosophie 1895 und Kauffmann „Analyse der Metaphysik" 1892 Anm. 35. A. a. O.

[3]) Anm. 35. — [4]) S. 51.

Hilfe, um diese Projektion zu erklären. Der Physiologe Ewald Hering schrieb der Netzhaut „angeborene Raumwerte“ zu. Schopenhauer sah in der Projektion einen Akt unseres kausaldenkenden Verstandes. „Alle diese Schwierigkeiten“, sagt Ziehen, „fallen weg, wenn man sich von der Introjektionshypothese, die sich auf kein einziges Argument zu ihren Gunsten berufen kann, lossagt“[1]).

Freilich, wenn sich die „Hypothese eines transszendenten Ichs vermeiden“[2]) läßt, wenn sie „sich auf kein einziges Argument berufen kann“[3]), wenn ein jeglicher von uns ein Ich gar nicht ist und wir es demzufolge gar nicht selber sind, die die Gegenstände unsrer näheren oder entfernteren Umgebung in je ihrer Distance sehen, wenn „der einzige Ort unserer Empfindungen draußen in der Welt“[4]) ist: so würden die in der räumlichen Entfernung liegenden Schwierigkeiten fallen. Dann hätte es weder der Lehre von der räumlichen Anschauung durch den Gesichtssinn von Helmholtz[5]) bedurft mit ihrem epochemachenden Einfluß auf die ganze exakte Psychologie noch der Untersuchungen über den Raumsinn des Auges von Ewald Hering.

Beide, Helmholtz und Hering, empfinden die in Rede stehenden Schwierigkeiten als Probleme und unternehmen es, ihrer Herr zu werden, jener auf empiristischem, dieser auf nativistischem Wege. Die Voraussetzung, von der beide ausgehen und um eine Erklärung bemüht sind, ist, daß der Ort unsrer Empfindungen in uns ist, daß wir es sind, die sie haben, daß unser Ich eine Tatsache und nicht eine grundlose Hypothese ist.

Daß wir „in einer Empfindungs- und Vorstellungswelt, deren Qualität von unsren Sinnesorganen oder vielmehr unserer Hirnrinde abhängig ist“, ein Satz, den Theodor Ziehen[3]) mit einem „also“ als Folgerung davon, daß die Interjektionshypothese, der Ich-Glaube, beseitigt ist, einführt, leugnen wir auch nicht, so gewiß wir unsres Ich sind. Setzen wir eine blaue Brille vor das Auge, so ändern sich die Erregungen in unsrer Hirnrinde und abhängig davon auch alle unsre Gesichtsempfindungen. Jawohl.

Desgleichen daß man „diese Abhängigkeit auch als eine Rückwirkung der Hirnrinde auf unsre Empfindungswelt bezeichnen kann“[3]), ist einwandfrei, solange diese als die Welt der sinn-

[1]) 52. — [2]) Anm. 35. — [3]) S. 52. — [4]) S. 51.
[5]) „Handbuch der physiologischen Optik“. 2. Aufl. 1886.

lichen Eindrücke verstanden wird. Daß „diese Rückwirkung bestimmten Gesetzen folgt, die ebenso allgemein gültig sind, wie die Naturgesetze“[1]), ist ebensowenig Gegenstand der Kontroverse wie daß sie als „Gesetze der spezifischen Energie“ bezeichnet werden. Verlaufen diese Rückwirkungsgesetze, wie wenn ein Licht von einer gewissen Wellenlänge uns als blau, eins von einer andren Wellenlänge uns als gelb erscheint, im Unterschied von den Naturgesetzen nicht mit einer angebbaren Geschwindigkeit in Raum und Zeit, so mögen sie auch „Parallelgesetze“ heißen.

Daß diese Rückwirkungen unserer Hirnrinde überdem je danach verschieden ausfallen, ob wir kurzsichtig oder weitsichtig sind; daß dem Farbenblinden die Farbe der Welt anders erscheint als dem weder total[2]) noch partiell[3]) Farbenblinden; daß Santonin[4]), das in großen Dosen giftig wirkt, in geringeren Dosen genommen Gelbsehen zur Folge hat: sind einfach immer von neuem erprobbar erweisliche Tatsachen.

Sucht man aber auf dem Wege der Eliminationen und Reduktionen diese Rückwirkungen in Abzug zu bringen, um so zu einem nicht nur für den einzelnen, sondern allgemein gültigen „Bild unsrer Empfindungswelt“ zu gelangen, so ergibt sich „eine Summe von Bewegungsenergien“. Und zwar nach dem Stande der naturwissenschaftlichen Bemühungen von heute in dieser Richtung, eine Summe der „Bewegungen zweier Stoffe, der Masse und eines unwägbaren Äthers“ durch Reduktion der elektrischen, magnetischen und optischen Erscheinungen auf die Bewegungen des Äthers und durch Reduktion des Wärmestoffes, der bis dahin neben der Masse figurierte, auf diese. Und schon denkt man daran, auch diese Zweiheit auf eine Einheit zu reduzieren, in der Hoffnung, auch noch den Äther der Masse einzuordnen, nicht als ein ἄλλο γένος, sondern nur als eine besondere Art begreifen zu lernen.

[1]) S. 52. — [2]) Das Spektrum erscheint farblos.
[3]) Dem Blaugelbblinden besteht das Spektrum nur aus Rot und Grün. Dem Rotgrünblinden nur aus Gelb und Blau. Violett wird wie Blau empfunden. Die Empfindung für Rot und Grün fällt ganz aus. Für den Grünblinden stößt im Spektrum Gelb direkt an Blau oder der Zwischenraum zwischen beiden ist ein Streifen Grau. Für den Rotblinden liegt im Spektrum Gelb im Orange. Das rote Feld ist ungefärbt oder grau.
[4]) $C_{15}\,H_{18}\,O_3$, das sich im Wurmsamen 1,5—3 % findet und aus ihm gewonnen wird.

Gelangen wir nun durch diese Reduktionen, fragt Ziehen[1]), zu einer „Materie", „die von unsren psychischen Erscheinungen verschieden wäre?" Und antwortet: „Gewiß nicht."

Ich antworte: Sicherlich ja.

Ist etwa wirklich „eine Summe von Bewegungsenergien", von mehreren oder nur zweien oder selbst von Arten einer, das Bild unsrer Empfindungswelt?

Niemand wird ihrer auf dem Wege sinnlicher Wahrnehmung so inne. Der Welt unsrer Umgebung als einer Summe von Bewegungen mehrerer Stoffe oder vollends nur eines. Wer zu dieser Einsicht gelangt, kommt dazu auf dem Wege des Weiterdenkens von dem aus, was er wahrnimmt. Diese eventuelle Einsicht ist das Ergebnis einer Denkoperation, einer Schlußreihe von den Eindrücken aus, die seine Sinne ihm vermitteln, von unsrer Empfindungswelt aus, nicht diese selbst, nicht unsre Wahrnehmung. Die „Materie", zu der wir durch Reduktion gelangen mögen, ist „von unsren psychischen Erscheinungen verschieden".

Sie bleibt unsren Sinnen immer unerreichbar. Und doch nur, was wir mit ihnen zu konstatieren vermögen, gilt naturwissenschaftlich als erwiesen.

Die Sinne unterrichten uns nach der bisherigen Annahme zwar sowohl über die Außenwelt als auch über gewisse Zustände unsres eigenen Körpers. Jene heißen objektive oder äußere Sinne. Diese subjektive oder innere.

Keine Empfindung kommt zustande ohne eine objektive Ursache, die den Sinn reizt. Aber ebensowenig ohne daß der Sinnesnerv sich reizen bezw. erregen läßt, und endlich ohne daß wir uns der Veränderung des betreffenden Sinnesnerven bewußt werden.

„Unsere Empfindungswelt" setzt also drei Daten voraus, die Welt als objektive Ursache, den Sinnesreiz, die Gesundheit der Sinnesnerven, die die Erregung ermöglicht, und die Qualifikation zur bewußten Wahrnehmung des veränderten Zustandes der betreffenden Sinnesnerven.

Tatsache ist weiter, daß unsre Sinnesorgane für die sog. adäquaten oder homologen Sinnesreize *eingerichtet* sind. Der entsprechende Sinnesnerv ist an seinem peripherischen Ende vermittelst besonderer Vorkehrungen, Apparate, dafür hervorragend

[1]) 53.

empfänglich. So das Auge für das Licht, das Ohr für den Schall.

Objektive Empfindungen werden nicht erregt ohne *äußere*, homologe oder heterologe Reize. Heterologe, d. h. solche Reize, die überhaupt Empfindungen veranlassen können, ohne homologe zu sein. Wie etwa Elektrizität mit ihrem Reiz auf die Netzhaut des Auges oder mechanische Reize. Ein Stoß auf das Auge erfüllt das Gesichtsfeld mit einem intensiven Lichtblitz. Und es blitzt hell auf, wenn man einen schwachen elektrischen Strom schließt oder öffnet, der Zweige durch das Auge sendet.

Ein äußerer Faktor ist in dem einen wie in dem andren Fall, sei es als homologer, sei es als heterologer Reiz die conditio sine qua non der Empfindung und zwar auch ohne daß der betreffende sich dessen bewußt wird. Nur der Kundige weiß über den Vorgang zutreffende Rechenschaft zu geben, aber ganz unabhängig davon vollzieht er sich, wo mit dem äußeren Faktor die übrigen Bedingungen sich zusammenfinden. *Ohne* für das jeweilige Subjekt eine *psychische* Erscheinung zu sein, tritt der äußere Faktor für dasselbe in Kraft und wird wirksam, hat kontrollierbare Folgen und erweisliche Effekte.

Durch Einwirkung des Lichtreizes auf die Netzhaut entstehen Lichtempfindungen. Nicht sofort. Es vergeht eine gewisse Zeit, ehe der durch die Einwirkung des Lichtreizes hervorgerufene Erregungszustand der Netzhaut empfunden wird. In der Zwischenzeit zwischen der beginnenden Einwirkung des Reizes und der Empfindung unsrerseits davon ist der Reiz *da*, und zwar als wirksames Agens und doch *nicht* Gegenstand unsrer Wahrnehmung: ein objektiv wirksames Datum und für uns doch nicht eine *psychische* Erscheinung. Ein *äußeres*, was noch *nicht* zu unsrer *psychischen* Welt gehört.

Wiederum überdauert die Erregung den Reiz, und wir kommen dahinter, daß es so ist. Nur so wird es möglich, daß eine mit hinreichender Geschwindigkeit im Kreise gedrehte glühende Kohle als Feuerkreis erscheint. Der gesehene Gegenstand entschwindet nicht unmittelbar dem Auge mit dem Gesichtseindruck. Einen oder einige Momente darüber hinaus bleibt er sichtbar. Er überdauert den Gesichtseindruck um eine kurze Zeit als, wie man sagt, *Nachbild*. Dieses „Nachbild" ist also ein *psychisches* Phänomen *ohne* derzeitige *Realität* für das Auge. Nur ein

Bild, nachdem der den Gesichtseindruck als Reiz verursachende Gegenstand das Auge passiert hat. Also ein Bild, dem ein äußeres Objekt in diesem Stadium nicht mehr entspricht.

Es gibt so allerdings ein Äußeres, das auf uns eine Zeitlang wirkt, ohne daß wir es wahrnehmen. Und es gibt ein Psychisches eine gewisse Zeit noch nach dem Gesichtseindruck, ein Psychisches, von dem wir wissen, daß ihm kein äußerer Gegenstand mehr zugrunde liegt. Und das eine wie das andere Datum ist durch die Trägheit als einer allgemeinen Eigenschaft der Materie motiviert und eben so, aber auch nur so verständlich. Die Trägheit, die wir in diesem Vorgang ebensowenig wahrnehmen, wie die dabei in Frage kommende Materie selbst. Die Trägheit derselben hindert das sofortige Merklich-Werden des Reizes, und die Trägheit der Materie wiederum steht dem Verschwinden des Bildes a tempo mit dem Verschwinden des Gesichtseindruckes im Wege.

Wir sind also nicht „in den Kreis des Psychischen gebannt", wie Theodor Ziehen es als das Ergebnis aller Überzeugungen ausspricht[1]). Wir sind imstande, Gesichtseindrücke und Nachbilder, wirkliches Sehen und täuschendes Sehen zu unterscheiden, sowie auf ein Geschehen und Wirken zu schließen, das wir nicht merken. „Die Möglichkeit, daß wir die Vorstellung eines Nicht-Psychischen bilden sollten", ist damit erwiesen, während sie Prof. Ziehen für „erkenntnistheoretisch uns abgeschnitten"[1]) ausgibt.

Er verteidigt seinen Satz gegen den Begriff einer „nichtpsychischen Materie". Auch der Massenbegriff sei entbehrlich und lasse sich in letzter Linie auf „die Aufnahmefähigkeit eines Raumgebietes für Kraft zurückführen"[1]). Die Undurchdringlichkeit und Schwere, welche für die populäre Auffassung in erster Linie die Materie charakterisieren, seien „nichts anderes als sehr allgemeine Eigenschaften unsrer Empfindungen".[2])

Setzen wir den Fall, es wäre so, so wenig es sich ausmachen läßt als Gegeninstanz gegen den Begriff einer nicht psychischen Materie. Freilich ist es auch unserer Gesichtsempfindung dann als allgemeine Eigenschaft zuzuschreiben möglich, daß dem Lichtreiz auf die Netzhaut die Erregung nicht augenblicklich, nicht auf dem Fuß, sondern erst nach einer gewissen Zeit folgt, und wiederum daß ein „Nachbild" den Gesichtseindruck überdauert.

[1]) 53. — [2]) 54.

Aber was ist denn mit diesem veränderten Ausdruck für die Frage wirklich gewonnen?

Hört etwa damit der Reiz, solange wir ihn ungeachtet seines Wirkens nicht merken, auf, ein Nichtpsychisches zu sein? Solange er für uns nicht wahrnehmbar ist und tatsächlich nicht empfunden wird, ist er ein solches, ein Äußeres, ohne zugleich Gegenstand unsres Bewußtseins zu sein. Erst später kommen wir dahinter, daß er auch während dieser Zeit da war und wirkte. Aber eben erst später auf dem Wege des Rückschlusses von der dann eingetretenen Empfindung aus.

Ob ich das eine allgemeine Eigenschaft meiner Empfindung nenne, der Tatbestand ändert sich dadurch nicht. Zu einer Empfindung gehört ja doch immer ein Doppeltes, ein Subjekt und ein Objekt, oder wenn wir den Ausdruck Subjekt als kontrovers vermeiden, ein Empfinden und etwas, was empfunden wird. Wo nicht etwas ist, was empfunden wird oder werden kann, kommt es auch nicht zur Empfindung und kann es nicht dazu kommen.

Nehme ich also die Undurchdringlichkeit und Schwere der Materie für gar „nichts anderes als sehr allgemeine Eigenschaften unserer Empfindungen"[1]), so werde ich dadurch die undurchdringliche und schwere Materie nicht etwa los, sondern bestätige nur ihre Wirklichkeit, ihr Vorhandensein, ihr objektives Datum, denn ohne sie, ohne den Rapport mit ihr, könnte auch von der Undurchdringlichkeit und Schwere als allgemeiner Eigenschaften unserer Empfindungen nicht die Rede sein. Nur im Rapport mit der Außenwelt kann es Empfinden und also auch Empfindungen geben, und nur wenn diese den Eindruck der Schwere und Undurchdringlichkeit machen, kann es so bestimmte, so charakterisierte, so geartete Empfindungen geben.

Ein Empfinden ohne ein Empfundenes ist ein Nonsens, selbst als Gedanke unvollziehbar. Eigenschaften der Empfindungen ohne die entsprechenden Eigenschaften der Gegenstände, die so empfunden werden, ist ein Ungedanke.

Prof. Ziehen bittet uns, nur zu überlegen, daß wir bei allen den genannten Reduktionen, die uns zum Begriff der Masse bezw. der Kapazität eines Raumgebietes für Kraft führten, „nicht etwa das Psychische eliminierten", sondern nur die individuellen „Rück-

[1]) 54.

wirkungen", und „dadurch zu allgemeineren Vorstellungen unsrer Empfindungen" gelangten. Es handle „sich also um allgemeine Vorstellungen, nicht um Vorstellungen eines neuen ganz inhaltlosen Etwas, welches wir als Materie bezeichnen dürften" [1]).

Ich dagegen meine, daß es Vorstellungen durchweg, auch die allgemeinsten, ohne nichtpsychische Objekte überhaupt nicht gibt und nicht geben kann; daß sie weder entstehen noch bestehen können; daß *sie* ein „inhaltsloses Etwas", ein unvollziehbarer und unmöglicher Gedanke sind.

Eben traf mich bei der Heimkehr aus einer Regenlache auf dem Trottoir in einiger Entfernung ein Licht-Eindruck. Unmittelbar und unwillkürlich begleitete den Eindruck die Frage nach seinem Woher, seiner äußeren Ursache, und erst einige Schritte später wurde mir die Laterne sichtbar, deren Licht, bisher allein, an der Haltestelle der elektrischen Straßenbahn hinter buntem Glas, angezündet war, sich in der Pfütze gespiegelt und so mein Auge getroffen hatte. Während der Schritte, innerhalb deren das Licht der Laterne und damit die Ursache des Licht-Eindruckes aus der Lache mich noch nicht erreichte und nach Lage der Umstände nicht erreichen konnte, war für mich dieses verursachende Objekt, an dessen Vorhandensein in irgend einer Weise ich doch nicht zweifeln konnte und nicht zweifelte, ein Nichtpsychisches, ein weder Wahrgenommenes noch von da aus Wahrnehmbares.

Gelten heute *chemische* Vorgänge in der Netzhaut für so wichtig zum Sehen, daß es ohne sie überhaupt nicht dazu kommt und kommen kann: in dem Sehakt selbst werden wir nichts davon gewahr. Nichts davon, daß das auf die lichtempfänglichen Substanzen der Stäbchen und Zapfen des Sehnervs, dieser Endorgane desselben, fallende Licht *chemische* Körper in Freiheit setzt. Nichts davon, daß diese dann als Reize auf die Nervenenden wirken und so zu Gesichtsempfindungen führen. Läßt sich daran gleichwohl nicht zweifeln, soweit direkte Nachweise vorliegen: selbst dieser Prozeß in unsrem eignen Organismus, selbst dieser den Sehakt überhaupt bedingende chemische Verlauf bleibt uns an uns selbst nicht wahrnehmbar, eine *nicht psychische* Erscheinung. Ein äußeres Objekt, ein materiell wenigstens mit bedingtem Vorgang. Aber darum doch keineswegs ein „ganz inhaltloses Etwas".

[1]) 54.

Aber Prof. Ziehen verwahrt sich selbst dagegen, als ob irgend ein „Naturgesetz, von dem einfachsten Fallgesetz bis zu den Lokalisationslehren und den Darwinschen Entwicklungsgesetzen durch diese Auffassungen der immanenten Philosophie irgendwie angetastet" [1]) werde. „Das Parallelgesetz" sei „nicht eine neue Hypothese, sondern eine Tatsache, die unter diesem oder jenem Namen von jedem Denker anerkannt worden" sei. Das „Parallelgesetz". Das will sagen: „das Gesetz, daß die Qualität unsrer Empfindungs- und Vorstellungswelt von unseren Sinnesorganen oder vielmehr unsrer Hirnrinde abhängig ist" [2]). In gewissem Sinne freilich ist das unbestritten. Aber eben nur in gewissem Sinne.

Insofern allerdings, als es ohne unsere Sinnesorgane bezw. ohne unsre Hirnrinde in dieser Daseinssphäre eine Empfindungs- und Vorstellungswelt gar nicht für uns gibt. Aber wir sind doch noch weit von dem Nachweis bezw. der exakten Erkenntnis entfernt, daß alle komplizierten Vorstellungen bezw. alle aus ihnen geborenen Ideen aus der Qualität der Hirnrinde erklärbar sind bis auf die genialen Gedanken, die gelegentlich über den Anschauungskreis der Zeitgenossen so weit hinausgreifen, daß die Umgebung sie gar nicht versteht und unter Umständen ihre Träger verfolgt. Mit der Gewalt des Instinktes, unwillkürlich und selbst wider Willen tauchen sie auf, brechen sie hervor.

Eine gesteigerte Erregbarkeit des Nervensystems zeigt sich wie bei Irren, so auch bei Genies. Gleichwohl ist der vielgelesene Versuch Cesare Lombrosos, Wahnsinn und Genie für verwandt zu erklären, der großen Zahl leiblich und geistig gesunder Genies gegenüber ohne den erforderlichen Anhalt und das Verständnis des Genies als „Neurose" eine offensichtliche Paradoxie. Und wenn auch die gesteigerte Erregbarkeit des Nervensystems in allen Fällen der Genialität erweislich nicht nur als vorhanden, sondern als mitbedingend zu konstatieren wäre, der einzelne Gedanke entzieht sich dieser Kontrolle, und seine Qualität spottet dieser Erklärung.

Unsre Empfindungs- und Vorstellungswelt ist abhängig von unsren Sinnesorganen auch insofern, als wir der Umgebung nur

[1]) 54. — [2]) 52.

[3]) „L'uomo di genio" 6. Aufl. mit handschriftlichen Ergänzungen. Deutsch: „Der geniale Mensch" Hamburg. 1890. „Genio e follia". 3. Aufl. 1876. Deutsch: „Genie und Irrsinn".

so inne werden, wie unsre Sinne sie uns zeigen. Aber wir haben deren mehrere, die uns ermöglichen, die Eindrücke zu vergleichen und so dahinterzukommen, welche Rolle der einzelne Sinn dabei spielt.

Für die Frage, mit der wir's an dieser Stelle zu tun haben, sehen wir von den chemischen Sinnen ab. Bei aller Bedeutung, die Geruch und Geschmack für uns im täglichen Leben haben, wirken sie doch nur mit den höheren Sinnen; unterstützen sie oder provozieren ihre Hilfe zur Ergänzung des Eindrucks.

Auch das Gefühl der Zustände und Vorgänge im eignen Leibe, wie sie die Gefühlsnerven vermitteln oder vermuten lassen, die in den Körperorganen endigen, reicht zu einer deutlichen Wahrnehmung so wenig aus, daß es sich für unsre Frage von selbst absetzt. So bleiben nur die Wahrnehmungen des Gesichts-, des Gehörs- und des Tastsinnes übrig. Und wie kommen sie alle drei zustande, die uns ein außerhalb des Bewußtseins Vorhandenes, ein Äußeres, ein im Raume Gegebenes so vermitteln, daß wir uns ihrer bewußt werden? Zunächst sind es physikalische Bedingungen, ohne die es zu keiner von ihnen kommt.

Die Wirkung, die von dem Objekt, um dessen Wahrgenommenwerden es sich handelt, ausgeht, muß bis zu den Sinnesorganen fortgepflanzt werden. Geschieht das bei dem Sehen durch Ätherwellen, beim Hören durch Schallwellen, beim Tasten durch Druckübertragen, so entspricht die Art der Vermittlung je der Art der betreffenden Sinneswahrnehmung.

Aber damit sind wir — erst bei den Sinnesorganen. Wie wird nun von ihnen, von den Enden der Sinnesnerven der Reizungszustand auf die Sinneszentren im Gehirn übertragen? Auf die Frage haben wir noch keine Antwort. Die physiologischen Zwischenglieder kennen wir nicht.

Mit der Reizung dieser Sinneszentren im Gehirn sind gesetzmäßig Empfindungen verknüpft, aber einfache, zusammenhangslose, nicht komplizierte Empfindungen, während die Wahrnehmungsbilder sich nie und nirgends anders als zusammengesetzt finden. Dazu müssen wieder psychologische Prozesse angenommen werden, über die die Akten noch keineswegs geschlossen sind.

Ich sehe den Baum einer Allee. Das Grün seiner Blätter im Lenz, die Farbe seiner gesunden Rinde: sie wirken unmittelbar als spezifische Reize auf unsren Gesichtssinn. Aber seine Größe,

seine Gestalt, seine Entfernung von dem einen oder andren Baum der Allee kann nicht unmittelbar empfunden werden, und doch werden wir uns keiner Wahrnehmung bewußt, in der der wahrgenommene Gegenstand, in unsrem Falle der Baum, sofort und von Anfang an nicht in räumlicher Ordnung gegeben erscheint. Wie kommen wir zu der Raumanschauung? Zu der Auffassung räumlicher Verhältnisse? Wir haben keine Antwort auf diese Frage. Wir werden uns eines psychologischen Prozesses dazu nicht bewußt. Wer die Befähigung zur Raumanschauung für eine angeborene ausgibt, kann doch nicht verkennen, daß uns Übung und Erfahrung dabei zugute kommen und sie vervollkommnen; daß Gesichtssinn und Tastsinn sich dazu ergänzen.

Aber auch wo die räumliche Ordnung für das Wahrzunehmende keine Rolle spielt, die Wahrnehmung ist keine einfache, zusammenhangslose Empfindung. Der Klang ist eine von regelmäßigen Schwingungen hervorgebrachter Gehörseindruck. Sie wiederholen sich mit so gleicher Geschwindigkeit der Folge wie der Pendel der Uhr. Von der Geschwindigkeit der Folge dieser Einzelschwingungen hängt die Höhe des gehörten Tones ab. Der Klang ist so aus einer Reihe einfacher Töne zusammengesetzt. Der Geübte vermag sie bei geschärfter Aufmerksamkeit sogar zu unterscheiden. In der Regel aber werden sie als Einheit vernommen.

Der Akkord, die „Übereinstimmung", der Zusammenklang mehrerer Töne, verschmelzt die Eindrücke zu einem einheitlichen Ganzen.

Auch Erinnerungsbilder verknüpfen sich nicht selten mit dem Inhalt einer Wahrnehmung, für den einen diese, für den anderen jene, und verschmelzen mit ihm so völlig, daß derselbe Eindruck bei verschiedenen Menschen verschiedene Vorstellungen entbindet bezw. auslöst. Auch Grad und Richtung der Aufmerksamkeit werden von Einfluß. Den einen interessiert ein Moment, welches der andere ignoriert und seinerseits sich auf ein von dem ersten kaum beachtetes konzentriert.

Und was folgt daraus? Es folgt, daß allerdings die Wirklichkeit sozusagen als solche, rein objektiv, wie sie an und für sich ist, nicht von uns wahrgenommen wird; daß unser Wahrnehmungsinhalt abhängig von unsren Sinnesorganen bezw. unsrer Hirnrinde ist. Aber nicht davon allein.

Es folgt weiter, daß immer bei unsren Wahrnehmungen unsre Seele beteiligt ist. Eben sie ist es, deren Einfluß auf unsren Eindruck von dem Gegebenen wir gar nicht ausschließen oder auslösen können. Der Anteil des einzelnen Sinnes, soweit wir seine Gesetze kennen, kann Gegenstand der Ermittlung werden. Der Anteil der Seele in dem Einzelfall bietet der Untersuchung viel größere Schwierigkeiten. Wir haben keine Aussicht zu der Erwartung, ihren Einfluß reinlich aus unsrem Wahrnehmungsbilde auszusondern, alle subjektiven Alterationen zu erkennen, sowie in Abzug zu bringen und so zu dem wirklichen Tatbestand, zu dem Gegebenen selbst zu kommen.

Freilich sind wir fortgehend darauf bedacht und darum bemüht. Wir unterscheiden Sein und Schein, optische Täuschung und gesundes Wahrnehmen, phantasievolle Betrachtung und nüchternes Urteil. Wir vergleichen die Wahrnehmungen verschiedener Menschen, wir schreiten fort in der Erkenntnis der Funktionsgesetze der Sinne und der psychologischen Bedingungen, und eben damit in der Läuterung des Wahrnehmungsprozesses. Und die Arbeit wird weiter das Ihre tun. Aber die Seele ist tief und unergründlich, verborgen und unberechenbar. Ihre Spuren entziehen sich dem Späher. Und doch gibt es ohne sie für uns keinen Wahrnehmungs-Prozeß, keinen Wahrnehmungsinhalt, kein Wahrnehmen.

Eben damit folgt endlich: Unsre Empfindungs- und Vorstellungswelt selbst ist die fortgehend beredte Zeugin, daß die Menschenseele eine Tatsache, eine Macht, eine Wirklichkeit ist.

Auch wenn es niemals der Gegenstand selbst ist, dessen wir uns bewußt werden, sondern immer nur ein Wahrnehmungsbild desselben: es könnte auch kein Wahrnehmungsbild von ihm, auch kein inadäquates, gefärbtes oder getrübtes, geben, wenn er überhaupt nicht existierte. Ohne ein wahrnehmbares Objekt kann es ebensowenig zur Wahrnehmung kommen wie ohne ein wahrnehmungsfähiges Subjekt. Ohne ein Ich, das seine Aufmerksamkeit gerade auf dies Phänomen richtet und ein Bild davon in seine Empfindungs- und Vorstellungswelt aufnimmt und eingliedert.

Dabei entsteht die neue Frage, wie wir, wenn es doch nur ein Wahrnehmungsbild ist, das unsrem Bewußtsein unmittelbar gegeben wird, denn darauf kommen und es vermögen, dieses Bild

auf einen Gegenstand außer uns zu beziehen. Gibt es kein Ich, das sich dieses Bildes bewußt wird, es aufnimmt und behält, so kann überhaupt nicht von einem „Außer" ihm die Rede sein. Denn dieses „Außer uns" setzt immer ein Wir als geistige Einheit mit der Möglichkeit eines „In uns" voraus.

Läßt sich aber auch der weiteren Frage nicht ausbiegen, mit welchem Rechte und in welchem Umfange wir eine Übereinstimmung des kritisch gesichteten Bildes mit dem Gegenstande, von dem wir es haben, voraussetzen oder annehmen dürfen: weder gibt es ein kritisches Verfahren noch ein Vergleichen noch ein auf diesem Wege zu einem Schluß, einem Ergebnis, Kommen ohne ein — Ich, welches so verfährt, vergleicht und schließt.

Mag nun diese Operation darin bestehen, daß wir sozusagen von Haus aus dem Inhalt unsrer Wahrnehmung Objektivität zuschreiben oder das Wahrgenommene als Wirkung des betreffenden Gegenstandes als Ursache unmittelbar begreifen: ein Ich setzt die Operation immer voraus. Und selbst wer unser Erkennen auf die Vorstellungswelt allein beschränken wollte, so daß die Frage für ihn gar nicht existiert: nur ein Ich kann sich selbst so entscheiden und im Unterschied von andren Möglichkeiten zu diesem Weltverständnis kommen.

Für Theodor Ziehen dagegen ist das Ich eine „unzutreffende Hypothese", die Introjektionshypothese, und ebenso die „Hypothese einer dem Psychischen qualitativ entgegengesetzten Materie". Sie „beseitigt" er. „Die populäre Anschauung, die im Grunde genommen unter dem Baum, dem Feuer usw. immer das versteht, was sie sieht und fühlt, also ihre Empfindungen, behält in viel höherem Maß recht, als die Metaphysik je zugestehen wollte"[1]).

Er vergleicht die „Empfindungswelt, wie wir sie sehen, fühlen usw.", mit dem vielgehaltigen Gasreservoir eines Gaslustre. „Die zahlreichen Brenner mit ihren Flammen entsprechen den Gehirnen der empfindenden Menschen. Die Brenner sind verschieden groß, verschieden geformt und enthalten noch diese oder jene chemischen Stoffe. Demgemäß sind ihre Flammen verschieden hell, verschieden gestaltet und verschieden gefärbt. Alle diese Flammen werfen ihr Licht auf den Hauptteil des Kronleuchters,

[1]) 54.

das Gasreservoir. Dieses erscheint daher in der verschiedensten Helligkeit und in den verschiedensten Farben".

Einerseits speist es die Brenner, andrerseits werfen diese ihr Licht auf den Lustre zurück. „Wirkungen und Rückwirkungen ohne totale Verschiedenheit der in diesem gegenseitigen Einfluß stehenden Teile": nennt er selbst den „Hauptpunkt des Vergleichs"[1]). Trifft der Vergleich wenigstens in diesem Hauptpunkt zu?

Die Welt, die uns umgibt, die Empfindungswelt, wie wir sie sehen, fühlen usw., speist die Gehirne der empfindenden Menschen, und diese wirken auf sie zurück? Ein Empfangen und Zurückgeben, ein Wirken und Rückwirken in berechenbarem Kreislauf? Kein Mehr und kein Weniger? Kein Fortschritt und kein Rückschritt? Kein Leben und keine Geschichte? Kein neuer Gedanke und kein eigener Impuls? Kein Ich und keine Folge seiner Lebensarbeit?

So entsteht Sitte und Sprache? Kultur und Zivilisation? Privates und öffentliches Recht? Staats- und Gemeinwesen? Religion und Philosophie? Ohne Ichs, ohne zielbewußtes Streben und Leben?

So entstehen Helden und Führer, Pfadfinder und Wegbereiter, Förderer der geschichtlichen Bewegung und Wohltäter der Menschheit: ohne Ich? Ohne selbstbewußtes Können und Wollen? Ohne Konstanz der Gesinnung? Ohne todesverachtenden Wagemut? Ohne weltüberwindende Tapferkeit? Ohne selbstverleugnenden Opfersinn?

Und selbst die „Empfindungswelt, wie wir sie sehen, fühlen usw."[1]): wer sind die „Wir", die sie sehen, fühlen usw., wenn nicht je ein Ich? Gibt es überhaupt ein „Wir" ohne je ein Ich? Können wir empfinden, sehen, fühlen usw., ohne uns dessen bewußt zu werden? Können wir uns darüber Rechenschaft geben, ohne unsrer selbst bewußt zu sein?

Kann von einer Selbstverantwortlichkeit die Rede sein, ohne daß es je ein Selbst gibt, das sich seiner bewußt ist und sich selbst zu bestimmen vermag und — bestimmt, wie wir es ununterbrochen im tätigen Leben und auch in dieser Auseinandersetzung tun?

Worum handelt es sich in ihr anders als im Grunde um die Selbstapologie unsres Ich?

[1]) 55.

Es wehrt sich selbst gegen den Versuch, es für „eine irreführende Introjektionshypothese"[1]) auszugeben, und damit gegen seine Nichtigkeitserklärung. Es beweist sein Existenzrecht und seine Existenz durch seine Reaktion, durch seinen Protest, durch seine Selbstverteidigung. Das pulsierende Leben ist der unanfechtbare Beweis gegen seine Todeserklärung im einzelnen, die nie stillestehende Geschichte der Völker gegen seine Ausschaltung aus dem Ganzen.

„Die jüngste Erkenntnistheorie", wie Theodor Ziehen „seine Anschauungen über das Wesen des Zusammenhangs des Gehirns mit den psychischen Prozessen"[1]) nennt und „als die konsequenteste Form der immanenten Philosophie betrachtet"[2]), „vermeidet vor allem die Hypothese eines transszendenten Ichs"[2]), und daran muß sie — scheitern.

[1]) 55. — [2]) Anm. 35.

Register.

Albert der Große 247.
Ameisen-Nest 256.
Ameisen, geschlechtslose 226.
Anaxagoras 244.
Aristoteles 103. 234. 284.
Atharwaweda 219.
Avenarius, Richard 5. 114—137; Schule des 135; Ideen des 144. 316.
Averrhoes 328.

Bacon, Francis 48. 330.
Bang, Hermann 243.
Beneke 75.
Bentham 101. 105.
Berkeley 102. 366. 383. 384. 385. 387. 388.
Bewußtsein, wie entsteht es? 15—48.
Bienenstaat 254.
Du Bois-Reymond 128. 130. 248. 296. 353.
De Bonnet 34.
Broca, Paul 215.
Buckle, Thomas 242.
Bunge 129.
Burdach, Carl 353; Ernst 353.

Cabanis, Pierre Jean George 40. 45.
Carstanjen, Fr. 126. 133. 135.
Clifford 8.
Clouston 279.
Collier, Arthur 386.
Comte, Auguste 204.
Condillac 31. 34.
Cornelius 5.
Cousin, Viktor 45. 201.

Darwin, Charles 84. 112. 131. 246. 264. 330; Francis 112.
Denkprozeß, der und der Kausalitätsbegriff 93.
Descartes, René 21 311.
Determinismus 149 277. 287.
Driesch 131.
Dujardin, Felix 177.
Dühring, Carl 99. 100.

Ebbinghaus, Hermann 297. 380. 381.
Eimer, G. Th. 263.
Elektronen 259.
Elster, Ludwig 238.
Empfindungen, sonst nichts 307. 308.
Empirismus, konsequenter 69, naiver 123.
Empiriokritizismus 135.
Energetische Prozesse 297.
Energie als Lösung 378.
Epikur 99.
Erfahrung, Kritik der reinen: die empiriokritische Phase 114 bis 137.
Erinnyen 220.
Erinnerung 162.
Ethik, die christliche 235.
Existenz, die extrapsychische 356—403.

Fechner, Theodor Gustav 96. 138. 146. 147. 297. 379.
Fichte, Johann Gottlieb 188. 236. 379. 383.
Flourens, Marie Jean Pierre 214. 215.
Freiheit, die Frage der 231. 285; die Statistik dazu 237.
Freiheit und Notwendigkeit 64.
Friedrich II 41.
Fritsch, Gustav 215.
Fühlen, Wollen und Denken, kein isoliertes 229.
Fürsorge-Erziehungsgesetze 240.

Gall, Franz Joseph 215.
Galton, Francis 248.
Ganglienzellen 217.
Gedächtnis 214. 215. 217. 218.
Gedächtnisspuren 221.
„Gewohnheit" des Denkens 54. 59.
Goethe 177. 192. 236.
Goltz, Friedrich Leopold 214. 226.
Gudden, Bernhard von 311.

Haeckel, Ernst 171. 263. 297. 382. 383.
Haller, Albrecht von 214.
Hamilton, William 201.
Hartley, David 102.
Hartmann, Eduard von 204. 245.
Hauser, O. 303.
Heidenhain, Rudolf 166.
Heim, Carl 340—353.
Helmholtz, Hermann von 99. 128. 353. 389. 390.
Helvetius, Claude Adrien 36. 38. 102.
Herbertz, Richard 373.
Hering, Ewald 172. 225. 390.
Hertwig, Oskar 332.
Hermann, Ludimar 128. 215.
Hitzig, Eduard 77. 78. 166. 215. 216. 311. 312.
Höffding, Harald 171.
Holbach, Paul Heinrich Dietrich Freiherr von 36. 42.
Horaz 219.

Hume, David 49—70. 85 110. 193.
Hyrtl, Joseph 215.

Ich, das 162; ob keine reelle Einheit 164. 180. 182. 183. 184; das „sekundäre" 185; bei Versunkenheit in einen Gedanken 186. 206. 207.
Ideal, Standpunkt des 85.
Idealismus, subjektiver 74. 76. 85. 100.
Ideologismus 45.
Ignoramus 74.
Illusionismus, absoluter 83.
Intellektualismus 47.
Intelligenztheorie 257.

James, William 208; zur Frage des Willens 268—295; des Determinismus 293; der „Seelentheorie" 293.
Jodl, Friedrich 114.
Joel, Karl 275.
Juvenal 219.

Kant, Immanuel 70. 73. 83. 92; sein Verhältnis zu Hume 97. 98. 123. 189; geschichtliche Bedingtheit seiner Philosophie 195; seine Kur 196. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350.
Kataplexie 251.
Kausalgesetz, ob sich seine Giltigkeit begrenzen läßt 70—113; jenseits der Erfahrungswelt 95; ob ein Fall der Induktion 109; ob ersetzbar im Interesse des Problems durch das naturwissenschaftliche Verhältnis von Bedingungen zum Bedingten 124; ob ohne Anfang 359; ob als eine Beziehungsvorstellung herleitbar 360.
Klaatsch, Hermann 303.
Klein, M. 135.
Konrad 238.
Kritizismus, die Phase des naiven 123.

Lange, Friedrich Albert 70 73. 84. 88. 93. 98. 99.
Lebenskraft 128.
Lee, Henry 23. 384.
Leibniz 29. 31. 371.
Lehner, Museums-Direktor 305.
Lewes, George Henry 384.
Leukippos 326.
Lexis, Wilhelm 238.
Lichtempfindung 216.
Lipps, Theodor 289. 372.
Lokalisation 216; des Bewußtseins im Gehirn 351.
Locke, John 19—31. 96. 384.
Loening, Edgar 238
Lombroso, Cesare 397.
Lotze, Hermann 100. 289.
Ludwig, Carl 127. 353.

Mach, Ernst 2. 4. 5. 6. 7. 8. 10. 11. 12. 13. 137—295; seine Stellung zu seiner Lehre 208. 316; sein Philosophem 193.
Malebranche, Nikolas 386.
Mandeville, Bernard de 385.
Mansel 201.
Marmontel, Jean François 106.
Materialismus 74; Geschichte des 84.
Mayer, Robert von 99.
Metaphysik 83; grundsätzliche Abkehr von ihr 114. 194. 366.
Mettrie, Julien de la 40. 381.
Meynert, Theodor Hermann 185. 215.
Mill, John Stuart 97 bis 112; James 100.
Möbius, Carl 178 179.
Monismus, energetischer 298; idealistischer 383.
„Monistische Standpunkt, der durch Überlegung erworbene" (Ernst Mach) 137—295.
Müller, G. C. 142.
Müller, Johannes 192. 353.
Munk, Hermann 216
Münsterberg, Hugo 16. 17. 18. 260—267.

Nägeli 248.
Natorp, Paul 16.
Neovitalismus 129.
Neukantianismus 84.
Newton, Isaak 330.
Nicht-psychisches, ob ein inhaltloses Wort 368.

Objekte, extrapsychische, ob auf deren Annahme verzichtet werden muß 364.
Oettingen, Alexander von 243.
Ostwald, Wilhelm 130. 171. 297. 377.

Paläolithische Bestattungen 300. 301; neuster Fund am 12. Sept. 1909, von denselben Herren, wie der im April 1908 303.
Parallelismus, durchgängiger, ob zwischen geistigen und körperlichen Vorgängen 217.
Parmenides 383.
Pflüger, Eduard 248.
Physisches und Psychisches, ob einfache Identität 158. 161.
Physiologie der Sinnesorgane 77.
Plato 123.
Plautus 219.
Preyer, Wilhelm 251.
Protagoras 76.
Protoplasma 177.
Purkinje, Johannes Evangelista 177.
Psychologie, introspektive 183; ob ohne Seele 115.
Psychophysik, Elemente der 138. 209.
Psychomonismus 296 bis 355; sein überbotenes Wahrheitsmoment 325.
Pyrrhonismus 74.

Quételet, Adolphe 241.

Ranke, Johannes 250.
Rationalismus, die Phase des naiven 123.
Reflextheorie 257.

Nehmke, Johannes 389.
Reinke, Johannes 96.
Reize, homologe oder heterologe 393.
Ribot, Théodule 165. 185.
Ricardo, David 101.
Rindfleisch, Georg 129.
Ritschl, Albrecht 91.
Rivière, E. 301.
Sarkode 177.
Schäfer, Dietrich 309.
Schall, Fortpflanzung des 152.
Schelling 379.
Schleiden, Matthias 128.
Schneider, Georg Heinrich 227. 244.
Schulze, Max 177.
Schopenhauer, Arthur 192. 344. 345.
Schuppe, Wilhelm 389.
Schwann, Theodor 128.
Seele, des Menschen „etwas absolut Neues" 78; ob „Introjektion" 118; ob eine „Schöpfung aus nichts" 119; ob erst eine Konzeption neolithischer Zeit 299. 306; ob die Pflanzen eine haben 244.
Selektionstheorie 294.
Sensualismus 47. 74.
Sinnestäuschungen, optische und akustische 80.
Spencer, Herbert 131. 201. 202. 257. 297. 331. 379. 380.
Spinoza, Baruch 123. 379. 383. 386.
Sprache, ob parallele Erscheinungen in der Tierwelt 77.
Sprachzentrum, sensorisches, motorisches 78.
Statistik 241.
Strafaufschub, bedingter 239.
Strauß, David Friedrich 88.
Subjekt, ob weder eins noch deren mehrere gegeben sind, sondern nur die Reihe der Empfindungen und der Vorstellungen 363.
Subjekt-Objekt-Schema 344.
Süßmilch, Johann Peter 241.

Tauben, enthirnte 226.
Tayne, Hippolyte 112.
Teleologie 260.
Tetens, Johann Nicolas 34.
Thales 326.
Tierpsychologie 250.
Tischendorf 239. 240.
Tod, Ursprung 178.
Tonempfindung 151.

Ueberweg, Friedrich 75.
Universum, ob von selbst 89; ein potentielles 90.
Unsterblichkeit, ob individuelle 188; der Personen 209.
Ursache und Wirkung, wie gelangen wir zu ihrer Kenntnis 48—70.
Utilitätsphilosophie 101.

Vererbung, ob durch Übung von dem Individuum erworbener Eigenschaften 227. 263.
Vergessen, das nicht Können 219. 220.
Vernunft, ob theoretische und praktische getrennt werden können 194.
Verworn, Max 263. 296 bis 355.
Virchow 129.
Vitalismus 130.
Volkmann, Richard von 374.
Voltaire 113.

Wagner, Adolf 243; Richard 373
Wallace, Alfred Russel 248.
Warburthon, M. 32.
Webb, Thomas E. 29.
Weber, Ernst Heinrich 141.
Weismann, August 178. 179. 180. 226. 248. 263.
Welt, ob nur das getrübte Abbild der wahren Objekte 76; Weltsubstanz, ob ewiges Grundwesen 90; ob die als Einheit angesetzte Vielheit 91.
Weltbild der Zukunft 340—353.
Wille 210—293; weltleitender 104.
Wolff, Christian von 193.
Wosinsky, M. 305.
Wundt, Wilhelm 172. 203. 324.

Ziehen, Theodor 19. 316. 323. 356—403.

Verlag von **C. Bertelsmann** in Gütersloh.

Der Kampf um die sittliche Welt.

Von Prof. **D. W. Schmidt**-Breslau.

5 M., geb. 6 M.

Inhalt: Die menschliche Willensfreiheit. — Das Gewissen. — William Shakespeare, der Dichter des Gewissens. — Herbert Spencer und die ethische Bewegung. — Die buddhistische und die christliche Ethik. — Arthur Schopenhauer. — Friedrich Nietzsche. — Graf Leo Nikolajewitsch Tolstoj. — Cesare Lombroso. — Des Menschen Wille und sein Los.

Die Inhaltsübersicht zeigt, wie hier entscheidende, ethische Fragen zur Sprache kommen; ihre Beantwortung ist einleuchtend, weitgehender Zustimmung in christlichen Kreisen gewiß; die Darstellung ist lebendig, oft in Form eines eigentlichen Zwiegespräches. Die Polemik legt starkes Gewicht auf die Betätigung der ethischen Grundsätze im praktischen Leben ihrer Vertreter (so bei Spencer: sein Leben verurteilt seine Lehre; so bei Schopenhauer, Nietzsche); damit hängt wohl zusammen, daß die Kritik der Tolstoischen Gedanken stärker zurücktritt, als ich es für richtig halten würde. Aber zugleich liegt in dieser ganzen Art der Behandlung, nicht nur auf dem Boden der Theorie, sondern zugleich auf dem des wirklichen Lebens, ein wesentlicher Vorzug dieser Essays; denn der Leser erhält so eine Fülle wertvoller historischer Notizen aus dem Leben jener Theoretiker der sittlichen Welt, — ich nenne u. a. den Bericht über die Bakon-Shakespeare-Frage, die Übersicht über die verschiedenen neueren Auffassungen des Buddhismus, oder auch die reichen Mitteilungen aus Nietzsches Schriften und Lombrosos Statistiken — die, auch wenn der Verfasser sie nur als Mittel zum Zweck, nicht als Selbstzweck eingeschätzt wissen will, doch in besonderer Weise dem ganzen Werk den Charakter des Interessanten und Belehrenden verleihen. **Theol. Lit.-Ber.**

Die Lehre des Apostels Paulus.

Von Prof. **D. W. Schmidt**-Breslau.

Preis 2 Mark.

(Beiträge zur Förderung christl. Theologie. II, 2.)

Verf. hat die Lehre des großen Heidenapostels mit Sorgfalt, Besonnenheit und Klarheit bearbeitet und vertritt mit Geschick und soliden Waffen den Standpunkt bibelgläubiger Wissenschaft. Ich wüßte keine Schrift, die in knapper Fassung so gründlich und eingehend, bei wissenschaftlicher Haltung so lebendig und fesselnd dieses wichtige und viel umstrittene Stück biblischer Theologie behandelt, wie die vorliegende. **(Allg. Missionszeitschrift.)**

Prof. D. W. Schmidt-Breslau:

„Moderne Theologie des alten Glaubens" in kritischer Beleuchtung. 2,40 M.

Inhalt: I. Die Forderung einer „modernen Theologie des alten Glaubens". — II. Was heißt „alter Glaube"? — III. Die Unentbehrlichkeit des alten Glaubens zum Bestande des Christentums. — IV. Was heißt moderne Theologie? — V. Kant und die Theologie. — VI. Die Autonomie des Individuums und die Theologie. — VII. Die Wirklichkeitserkenntnis der Theologie. — VIII. Ergebnis der kritischen Beleuchtung.

„Die Forderung einer modernen positiven Theologie" in kritischer Beleuchtung. 2 M.

Inhalt: I. Die Diagnose: Was heißt modern? II. Das Rezept: Offenbarung und Entwicklung. III. Die Anwendung auf die „objektive Welt". IV. Die Anwendung an die „Innenwelt der einzelnen Persönlichkeit"

Man wird nicht leicht einen Beurteiler finden, der Schritt für Schritt eine so nüchtern verständige Kritik übt, Wurzel und Ertrag so klar aufdeckt und richtig beleuchtet. Gewiß ist man allgemein darüber einverstanden, daß unsre Dogmatik (und vollends die kirchliche Praxis) auf moderne Fragen und Gesichtspunkte einzugehen hat, aber die programmatische Zuspitzung der Aufgabe der Theologie auf die Losung „modern" führt gründlich irre. Die „kritische Beleuchtung", die sich D. Schmidt zur Aufgabe macht, ist darum eine sehr nötige Arbeit, und wer sich drein vertieft, wird über Fragen, die in der Luft liegen, z. B. über die bestechende Losung Grützmachers „Offenbarung und Entwicklung" heilsame Klarheit gewinnen.

Kirchenblatt f. Württemberg.

„Babel und Bibel" und der „Kirchliche Begriff der Offenbarung". 80 Pf.

Der Verfasser weist die Angriffe Delitzsch' auf den kirchlichen Offenbarungsbegriff zurück und beweist diesem schlagend, daß die Kirche einen Offenbarungsbegriff, wie ihn Delitzsch zu seinen Angriffen sich konstruiert, gar nicht kennt. Die Ausführungen des Verfassers bieten viel feinsinnig Durchdachtes; die Darstellung ist klar und bündig. **Theolog. Anzeiger.**

Das Grundbekenntnis der Kirche und die modernen Geistesströmungen. 60 Pf.

Die kleine, aber ungemein inhaltreiche, wertvolle Broschüre charakterisiert die gegen das Grundbekenntnis der Kirche (Joh. 3, 16) gerichteten Geistesströmungen mit fortlaufenden Belegen aus den Schriften ihrer Vertreter und schlagender Beurteilung, die auch an Worte hervorragender Männer anknüpft. . . . . Das apologetische Geschick, die Vielseitigkeit, Belesenheit und Kunst, knappste Darstellung mit Quellenangaben zu verbinden, sind zu bewundern. **Theolog. Literaturbericht.**

Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie. 5 M., geb. 6 M.

UMBIA UNIVERSITY
1130
193Sch53

Schmidt

Der kampf um die seele

G.E.STECHERT & CO. NEW YORK